

المركز العلمي العراقي ـ بغداد

فلاسفة مسلمون

د. جعفر آل ياسين





63

فلاسفة مسلمون



لبنان - بيروت

00961321O986 00961 1547698

Email: iraqsms@gmail.com

Email: iraqsms@windowslive.com

Email: iraqsms@ymail.com

www:daralbasaer.com

طبع في لبنان

جعفر آل ياسين

فلاسفة مسلمون



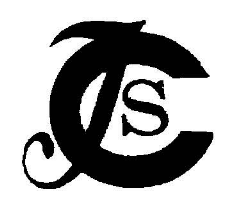
المركز العلمي العراقي - بغداد





الكتاب	فلاسفة مسلمون
المؤلف	جعفر آل ياسين
دار النشر	دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان
الطبعة	الاولى
تاريخ الطبع	2012
الاخراج الفني	ليث عباس علي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد900 لسنة 2012



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

المركز العلمي العراقي

الإهداء

الى صديقي الحميم..

الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود

بمناسبة بلوغه الثمانين حولاً.

المحتويات

- **مدينة متطورة فاضلة** 52-27

المدن وأجزائها- تقويم عام لموقف الفارابي.

- **تلفيق وتوفيق وتوثيق** 85-53

مَنْ هم إخوان الصفاء؟ المنحنى الفكري لظهورهم- طبيعة العصر ونوازعه- الغرض من رسائلهم- منهجيتهم في العرض- مقولتهم في الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية- الاتجاهات العقائدية في فكرهم- وجهات نظر مختلفة- مدى العلاقة بينهم وبين الإسماعيلية- التشابه بين رسائلهم وشذرات الإسماعلية- إختلافهم في فكرة الإبداع- طريقة عرضهم للأفكار- النقد الذاتي والنقد الاجتماعي- طبيعة أسلوب الرسائل- إشكالية عددها- العامل الداخلي والعامل الخارجي- مَنْ ألف الرسائل - رأي التوحيدي حول أسمائهم- نقدنا لرأي عمر الدسوقي- حكمنا على مشكلة المؤلفين.

قضية الرسالة الجامعة- رأي المؤلف حولها- وصف التوحيدي ورأي أستاذه السجستاني- تتميّز الرسائل بالعمل الموسوعي الضخم- تمهيد إلى أفكار إخوان الصفاء- تحديدهم لمصطلح (العلم)- موقع المنطق من منهجهم- طرق المعرفة ووسائلها- نظرتهم نحو الهيولى والصورة- الموجودات الكلية والموجودات الجزئية- كيف أبدعت هذه الموجودات- تقدمها وتأخرها- أول ما أبدع الله هو العقل ثم النفس- أمراض النفس وأصنافها وأدوارها في هذه الحياة- إيمان إخوان الصفاء بفكرة التناسخ وتأثيرات الكواكب على الإنسان.

العالم طبيعته وحدوثه- نظرية الخلق- نظرية الفيض- أيهما أكثر عطاء في نظر الإخوان.

الجوانب الاجتماعية للرسائل- المفهوم الطبقي- صفة رئيس الدولة- خضوع الدولة للتطور الطبيعي- تقويم للموقف.

ابن سينا والحكمة المشرقية- المشكلات التي أثيرت حولها- رأي القدماء- التنظير السينوي لها- رأي إبن طفيل وابن رشد وفخر الدين الرازي والسهروردي والطوسي والشيرازي- عرض لنظريات بعض الباحثين الغربيين- استقصاء رأي المستشرق كرلو أنفونسو نلّينو- تقويم المؤلف للآراء السابقة الأصول العقلانية للتصوف السينوي- منازع الموقف السينوي- الرياضة الصوفية هي عملية اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي- إيمان الشيخ الرئيس بفكرة الاتصال ورفضه لفكرة الاتحاد- حقيقة الموقف السينوي- صوفية ابن سينا هي (فيثا- شرقية) – لا علاقة لموقفه بصوفية السهروردي- رأى الدكتور أبو العلا عفيفي.

تحليل للنصوص السينوية- دلالة البهجة والسعادة- مقامات العارفين- مفهوم الزاهد والعابد والعارف- اختلاف درجات الوصول- العقل لا الحدس هو الأساس- منازع فلسفية جديدة للتصوف- صفة العارفين ودرجاتهم- رأي المؤلف في التصوف السينوي.

تأريخية علاقة المؤلف بأفكار الغزالي- عصر الغزالي وتناقضاته- صور من بعض تلك المآسي- ظهور الدولة السلجوقية- انضواء الغزالي تحت لوائها- نظام الملك وعلاقة الغزالي به-

الغزالي يتحدث عن نشأته- وسائل معرفته ودراسته- ميله إلى التصوف- رئاسته للمدرسة النظامية- مشكلاته النفسية في دار السلام- منازعاته مع علماء بغداد- مغادرته دار السلام إلى دمشق- ظروف الغزالي المتناقضة- رأي المؤلف حولها.

وسائل الوصول إلى اليقين- السبل التي اختارها الغزالي- الحس ام العقل- قبلية الحدس- الغزالي وأصناف الطالبين: المتكلمون والفلاسفة والباطنية والصوفية- استقصاء مناهج هؤلاء الطالبين- أحكام الغزالي على وسائلهم- الغزالي لا يخلو من التعصب- كيف تمَّ اختيار الغزالي للصنف الرابع من الطالبين- المتصوفة هي الفئة الناجية- تقويم للموقف بشكل عام.

ما قبل وما بعد ابن رشد- أبو الوليد حد فاصل بين مرحلتين- الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد- مميّزاتها وصفاتها وممثلوها- صدر الدين الشيرازي وحركته الجوهرية- فكرة الوجود في فلسفته- رفضه لأفكار المتقدمين- نظريته في اعتبارية الوجود- علاقة الماهية بالوجود- الوجود أسبق من الماهية سبقاً وجودياً- أصالة الوجود- الوجود واحد ومتعدّد- الوجود يتكثر بالماهية والماهية تتكثر بالوجود- مفهوم وحدة الوجود في مذهبه الفلسفي- تنظير الفيلسوف لهذا الموقف- دلالة الوحدة والكثرة- الوحدة ضربان فكرة الحركة- الحركة جوهر مركب الهوية- الحركة في الجوهر هي الأساس- جديد الشيرازي حولها- نفي قاعدة ابن سينا- تقويم عام للموقف.

تصديـر

إنَّ رائعة الفلسفة في الإسلام تتمثّل فـــي كونهـــا (مواقـــف) التزمها المفكرون العرب إزاء آراء وفدتْ عليهم، تحمل في طياتها ضروباً شتى من أعمال بُناة هذا الفكر الفلسفي منذ أقدم قديمه حتى مرحلة مسيرته المُضنية التي أوصلته إلى حضارة المسلمين فأنـــاخ برحله لديهم وانتهى به الشوط إلى نقْل من لغته اليونانية الأصـــيلة إلى لغة جديدة استوعبته بصوره المتعددة، ولكنها بقيت تنظر نحوه نظرة الناقد الفاحص المتدبّر الذي لا يتقبل الشيء على علاّته، بـــل يعمل جاهداً على تحليله وتنظيره وتوحيده واستكشاف معالم مناهجه وغاياته، ونحن- في تنظيرنا هذا - لا نتنكّـــر للحقيقـــة القائلـــة إنَّ الفلاسفة في الإسلام اقتبسوا بعضاً من مناهج الإغريق، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج، ولكنهم في ذات الوقـــت حـــدّدوا مواقفهم إزاءها، فأبطلوا جانباً واسترضوا جانباً، وتعصبوا لآخـــر، وليس في ذلك ضَيْرٌ ولا غبْنٌ، فالفكر الفلسفي أخْذٌ وعطاء في كـــل مراحله. وإنَّ النقد الباطني الذي سجّله الفلاسفة العرب حول المنهج اليوناني يشير إلى سلامة مواقفهم الفكرية تلك، وإنّه ليخيّل إلـــى أنَّ النقد الذي قدّمه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن باجـــة وابن تيمية، يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً، فنقدهم ســـواء كان في تبني تلك الآراء أو في دحضها، ينهض أولاً وأخيراً علـــى جانب من الجدّة والابتكار، ويتّخذ العقل سبيلاً لاحباً لأهدافه.

ومن هنا كان أولئك الأفذاذ من مفكرينا لا يألون جهـــداً فـــي إبراز هذه الظاهرة على شكل (مواقف) يتعاملون من خلالهـــا مـــع

النّص تارة أو مع الشرح تارة أخرى، وفي الحالين هم حملة فكر عتيد يتميّز بالأصالة والجدّة، وليست أصالته وابتكاره متأتيين من كون أنّه جاء على غير مثال، بل لأنه قدّم نقده الداخلي لتلك الأفكار على شكل (مواقف) فكانت جدّته التي بسطنا من قبل.

وللقارئ- أي قارئ-أنْ يعود إلى مظانّ هذه المواقف الفلسفية، يتقصاها من خلال ما قدمنا حولها في كتابنا هذا أو كتبنا الأخرى، ليتبين له عندئذ المنظور الذي قصدناه في عنوان الكتاب، وله الحقّ كلّ الحقّ أنْ يحكم على مفهوم هذه الأصالة وبالصورة التي تحلو له، شريطة أنْ لا يخرج على قواعد المنهج وطرائقه.

وفي ضوء هذا الذي نراه، وجدنا المبرّر الكافي في رفض مفكرينا يومذاك لأدب اليونان- خاصة النصوص الشعرية منه كملحمة هومر وقصائد هزيود وغيرهما- كي يسجلوا أيضاً (موقفاً) خاصاً بهم فحسب، لا يتعلق بجانب ديني بحت كما يرى بعض الدارسين في تعليل إحجامهم عن ذاك. ولو كان الأمر كما يرون، فلماذا أذن تُستورد الفلسفة ولا يستورد الأدب! وفي الفلسفة من الجديد ما لا يتفق وعقائد الدين وغاياته؟. أجل، إنّنا -رغم الذي نقول- خسرنا الشيء الكثير في رفض حضارتنا لصور ذلك الأدب المفلسف ومسرحياته وشعره وقصصه!. وأيا ما كان، فإنَّ نزوع مفكرينا عصرئذ يمثل اجتهاداً في(الموقف) يدلنا على حرية في التخيّر والاختيار، وتلك سمة من سمات الفكر الإسلامي في مرحلة ازدهاره وتألقه.

وعَوْدٌ على بَدْء، فلقد عرضنا من قبل صورة لهذا المنحنى الفكري في كتابنا المرسوم(الفكر الفلسفي عند العرب)، في طبعته

الرابعة، أوضحنا فيها بتحديد وتأصيل مساربَ هذه المواقف ومنابعها، ووضعناها في إطارها المخصّص لها، وقطعنا على أنفسنا وعْداً للقارئ في أنْ نعود إلى توضيح هذا السبيل، وذلك برسم (مواقف فلسفية) متخيّرة تتحقق فيها الغاية من جهة والوسيلة من جهة أخرى، في ضوء المنهج الذي سلكناه.

وحذار أنْ نخلط هنا بين الغاية والوسيلة معاً، فإنَّ الفلسفة رغم عجزها حتى يومنا هذا عن الإجابة على الأسئلة النابعة من ذاتها بما يجعلها تقف عندها مطمئنة راضية قانعة فإنَّ عجزها هذا ليس صورة من صور السلْب أو الخذلان، بل هو على العكس، سبيل قادها إلى النجاح وإلى استمرار ديمومتها، لأنّها إن انتهتْ في سؤالها هذا إلى موقف واحد لا يتغيّر، لَمْ تعدْ فلسفة، بل أصبحت (علماً) يتحدد بزمان ويتعيّن بمكان، وليس المقصود هذا على الإطلاق من حيث إنَّ الفلسفة ليست علْماً ولا يمكن لها أنْ تخضع لدلائل ومفاهيم هذه الصفة، رغم أنّها تسعى دائماً إلى تغيير هذا العالم، ولكن لا بالسبيل الذي يسعى إليه العلم، فالعلم ينحو أبداً إلى الأمام سواء بنظرته التجريبية أو البرهانية، ليحقق بذلك موقفاً جزئياً من الحياة يخضع للتطور والتغّير والحركة. أمّا الفلسفة فطريقها يدور حولها، دوران الرحى، باختلاف عصورها وتباين حضاراتها، تماماً كما تتحرك الأرض حول محورها. فالمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة قطعاً، بل هي نبعٌ قديم للتجربة الإنسانية، وغايتها تكوين إطار متماسك منطقي وضروري من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأنْ نفسر كل عنصر من عناصر

الحياة، ونستعرض الأشياء البادية الدارجة بالذات، سواء من حولنا أو في مجالات أبعد مدى في كوننا الكبير هذا!.

وأخيراً تحدد الإشارة إلى أنّنا استعنا أيضاً في بناء هذه المواقف التي نقدّمها اليوم ببعض بحوثنا ومؤلفاتنا السابقة التي حاولنا من خلالها أنْ نصوغ مَعْلماً نحدّد فيه طبيعة هذه الفلسفة إزاء تلك المواقف، على اختلاف ميادين المعرفة وتباين شعبها. فكان اختيارنا من بين حنايا وثنايا هذا الفكر الإسلامي العملاق الذي وسع الدنيا ووسعته الدنيا، يوم كان يؤمن وتؤمن حضارته معه أنَّ الإنسان في هذا الكون جوهرة فريدة لاندَّ لَهَا ولا شبيه، بل هو (عُمْلة) نادرة لا تتألق سيولتها ولا يأتي أكلها ولا تتنامى قوتها إلاّ في ظلّ حرية الفكر، وحرية القول، وحرية العمل؛ تلك المقولات الثلاث التي يندر تحقّقها في مسار زماننا هذا السيء الصيت والرديء السمعة!.

تُرى متى ستكون العودة إلى الأصل، إلى النبع الذي لا يَنْضُب ولا يغيض، ذلك الذي أشرق منه نور العقل فأضاء واستضاء، فملأ الأرض بسنائه، وأشرقت السموات بمشكاة (فيها مصباح) لا ينطفئ نوره، ولا يندثر لألاؤه، ولا يخبو أواره!.

إنّها- حقاً - أمنية كل أنصار العقل، وأنصار العدل، وأنصار الجمال، في كل زمان وفي كل جيل.

والله الموفق إلى الصواب

جعفر آل ياسين

1. نظرة عقلانية نحو الكون

الكنـدي

1- لنقف بادئ ذي بَدء، وقفة قصيرة عند المنهج الــذي ســلكه الكندي (ت252هــ) في تقسيمه لموضوعات الفلسفة، ليكون هــذا مدخلاً لعرض أفكاره ونظرته العقلانية نحو الكون، حيث نجده قــد تمسك بالتقسيم اليوناني القديم الذي يفرّع هذا العلم (أعني الفلــسفة) إلى (نظري) و(عملي)؛ فالأول منهما يساير طبيعة النفس العقلانية، ويساير الثاني طبيعة النفس الحسّية. والنظري يتجزأ إلى قسمين: ما هو فائق للطبيعة، وما هو في المصنوعات الحادثــة، باعتبــار أنَّ هناك أشياء لا تفارق المادة لارتباطها الهيولاني بها، وأشياء أخرى تقوم بالمادة وقد تكون مفارقة وغير متصلة، وأشياء لا صــلة لهــا بالمادة إطلاقا. والأمور التي لا تفــارق المــادة يــدعوها الكنــدي بالجسمانيات، والتي لا صلة لها بالهيولى يدعوها بالإلهيات. ومــن أمثلة الأخيرة أفعال الله والأمور التي لا تتقــوم بالمــادة، كــالنفس الإنسانية.

وأما القسم العملي فيرتبط بتطبيقات جزئية تتعلّق بالفــضائل، وبما هو نافع وخير للإنسان في أفعاله الخلقية كافة.

وأيّاً ما كان، ففي مجال آخر نجد الفيلسوف يقسم هذا العلــم إلى قسمين: فلسفي من جهة ويضع تحته الرياضيات والطبيعيــات والإلهيات(علم الربوبية) والأخلاق والسياسة، وديني من جهة أخرى

ويضع تحته مسائل التوحيد وأصول الدين وطريقة إفحام المعاندين!. ولا مجال للشك في أنّ هذا التقسيم متأثّر بالاتجاه الكلامي والاعتزالي عند الكندي.

وفي حال النظر إلى التخطيط المنهجي الذي قدمّه الفيلسوف، نلحظ تباين وجهات الحكم مع موقف المعلم الأول ارسطوطاليس في تقسيمه للفلسفة وموضوعاتها[1]، حيث يؤكد الكندي على ضرورة البَدْء لعلم الرياضيات قبل علم المنطق- والمقصود بالرياضيات هنا الحساب والهندسة والموسيقى والفلك- لأنّه حجر الأساس- في رأيه -لكل طالب معرفة، لأنَّ الفلسفة الحقّة هي علم الأشياء بحقائقها، وهذا لا يتحقّق إلاّ بمنهج رياضي استنباطي لا نسلك فيه طريق الإقناع أو الحسّ.

وليس من ريب في أنّ منهجيته هذه تحذو- من الناحية الشكلية على أقل تقدير- حذو المدرسة الاسكندرانية، ولكن الفيلسوف كان أكثر جدّة وابتكاراً من سابقيه، بحيث يدفعنا هذا الرأي إلى افتراض أنَّ أبا يوسف أدرك عناصر الإرتباط في البناء الفوقي للرياضيات والمنطق، فجعلهما أساساً لدراسة الفلسفة[2]. في

---

[1] قارن مثلاً: رسالة في الجواهر الخمسة ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1952، 2 / 10- 12.

[2] يقول الكندي (المصدر السابق 1 / 378): «ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أنْ يقدّم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التي حدّدنا، والمنطقيات على مراتبها التي حدّدناها أيضاً، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حدّدنا، ثم ما فوق الطبيعيات، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة، ثم ما بقي ممّا لم نحدّ من العلوم مركّب من الذي حدّدنا».

الوقت الذي لا نشك فيه أنَّ المعلم الأول هو الواضع الرئيس لما نسميه بالمنطق الصوري في لغتنا المعاصرة [1] ، ولكن الكندي كان أكثر تحرّراً منه وأكثر التزاماً بـ (التعليمات)، المقصود بقولنا هذا: إنَّ الكندي أخضع المنطق للرياضيات ولغتها الرمزية، كما هو عليه الحال في زماننا، بل نعني أنَّ الفيلسوف العربي كان الرائد الذي جعل من الرياضيات أساساً لكل العلوم، وواكبَ بينها وبين المنطق، ومن هنا كانت طريقته الإستدلالية منسقة ومنتظمة.

وعند تحديده لطرائق التعليم نجده يجعل العلم الرياضي أولاً في التعليم، ولكنه الأوسط في الطبع. ثم يجعل العلم الطبيعي ثانياً في التعليم، ولكنه الاسفل في الطبع. وعلم الإلهيات ثالثاً في التعليم، ولكنه أولاً في الطبع!. فكأنَّ هذه الموضوعات في منهجيته تترتب على مرحلتين: أولاهما فوقية تعتمد طبيعة العلم مجرّدة عن علائقها الجزئية، والأخرى تطبيقية تعتمد طرائق المعرفة التي ينبغي للإنسان الفيلسوف أنْ يحذو حذوها.

وفي ضوء هذا الموقف لا نعدم الإشارة إلى الوسائل والغايات التي دفعت بالفيلسوف الكندي إلى تبني الجانب الرياضي الذي بسطنا، فالحكيم حري أنْ يكون صورة صادقة للاتجاه العلمي في عصره، بما عُرف عنه من مصنفات في هذه الحقول، وبما تصوّر وأدرك من مفاهيم العدد الرياضي (بعد أنْ قرّر فكرة التناظر في الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات)، فمن فكرة الواحد أدرك

---

[1] انظر كتاب المؤلف: المنطق السينوي- عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، بيروت 1983، ص 10-11.

العنصر الرياضي البحْت الذي يُعطي للواحد صورته المطلقة المجرّدة التي لا يمكن لها أنْ تتعدد، لأنَّ في تعددها تصبح معدودات مادية، بينا هي في (الواحد) المجرّد لا يمكن تكرارها أو مضاعفتها أو إضافتها، فكأنَّ الكندي ينتزع فكرة الواحد مستقلة عن أيّة صلة مرتبطة بالمركب من الأشياء، كي يحصل من تقريره هذا على الدلالة المطلقة للواحد الحقّ الذي يتصف بصفة الفاعل الأصل!.

وكما يقول الدكتور زكي نجيب محمود[1]: «كانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين. أنْ يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجاً، وما دام العلم الرياضي قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنّها يقينية أيضاً، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا، وهو أنْ نبدأ دائماً من حقائق أولية بديهية، ثم نستخرج منها ما يلزم عنها، وبذلك نضمن اليقين ابتداء ووسطاً وانتهاء».

2- وفي مرحلة البحث عن حقائق الأشياء التي تزاولها الفلسفة[2] ، يجدر الاستفسار الآن عن البناء الطبيعي الذي تصوّره الفيلسوف في نظرته العقلانية نحو الكون.

---

[1] انظر: د. زكي نجيب محمود- المعقول واللامعقول، بيروت، بدون تاريخ ص326- 327.

[2] يُعرّف الكندي الفلسفة بأنّها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقَ، وفي عمله العمل بالحقّ) انظر الرسائل 1 / 97، وعلى الرغم من أنَّ الكندي يختار هذا التعريف من بين مجموعة الحدود التي وضعها شكلاً ومضموناً عن الفلسفة، نجد أنَّ عصر ←

يتمسك الكندي بالفكرة اليونانية التي اعتبرت الأرض في مركز الكون، كُرية الشكل ثابتة (لابثة) في مكانها، تحيطها كرة الماء، ثم انطلاقاً إلى الخارج، كرة الهواء وثمّة كرة النار، طبقاً لطبيعة العناصر في خفتها وثقلها وسرعتها وبطئها. وفي الخطوة التالية تأتي الأفلاك ابتداء من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذي ليس خارجه خلاء أو ملاء! أو بالأخرى لا مكان ولا متمكن. والأفلاك هذه تتحرك حركة دائرية تدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، وبما أنَّ حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط، والمركبة للمركب، وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه، فلا بدّ أنْ تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها، وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة. ولأنَّ حركته دائرية فهو لا يحمل صفات العناصر الأربعة: فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس!. واذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها، فإنَّ الفلك لا يعتريه كونٌ ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة، دائم الحياة بالشخص وإنْ كان حادثاً لأنّه مبتدع ابتداعاً عن عدم

← الكندي الأول الذي يمثله فيلسوف العلماء وعالم الفلاسفة جابر بن حيان (حوالي 120هـ) يحمل دلالة خاصة، فهي في رأي ابن حيان (العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل) فكأنَّ جابراً يصنع رسماً لجدلية صاعدة وأخرى نازلةٍ، في إطار العلم الطبيعي ليترسم مفهومها في إطار الواقع والتجربة معاً.

ككلّ شيء سوى الله. ولأنه مركّب من هيولى وصورة فهو حادث، هو كائن حيّ ناطق مميّز، بريء من قوى الشهوة والغضب، متحرك حركة مؤثرة في العالم الأسفل[1].

وحركات العالم الأسفل متعددة، فمنها الحركة المكانية اللازمة لكل جرم (جسم)، ومنها الحركة اللامكانية وهي على عدة أصناف: إمّا اضمحلال وإمّا نقص، وإمّا كون وإمّا فساد، وإمّا إستحالة وإمّا انفعال. وجميع هذه الحركات تترتب في إطار موحّد ضمن نظام غائي دقيق لا عبث فيه ولا اتفاق وتسودها القدرة المبدعة لجميع الأشياء. وتتضاف إلى تلك الحقيقة، حقيقة أخرى هي أنَّ العالم محدث في نظر الكندي، حَدَثَ (ضَرْبة واحدة) حدوثاً مطلقاً وابتدع ابتداعاً في غير زمان، من عِلة فاعلة قادرة. والمقصود بالإبداع عموماً هو إيجاد شيء غير مسبوقٍ بمادة ولا زمان، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة، والتقابل بينهما تقابل التضادّ من حيث كونهما وجوديان، أو بالأحرى إنَّ الإبداع بلغة الكندي الفيلسوف: (إظهار الشيء عن ليس)، أو إيجاد شيء من لا شيء، باعتبار أنَّ الحكيم قد لا تستوي لديه عدمية سبْق المادة أو الزمان مع دلالة الإبداع[2].

---

[1] قارن: الكندي- المصدر السابق، 1 / 59- 60 (المقدمة).

[2] للوقوف على مضمون ومفهوم الإبداع انظر المصادر التالية:

الكندي- رسائل الكندي الفلسفية، 1 / 165.

الجرجاني- كتاب التعريفات، القاهرة 1938، ص3.

ابن سينا- رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة 1963 ص42.

التهانوي- كشّاف اصطلاحات الفنون، بيروت 1963، 1/ 133- 134 ←

وممّا لا مشاحة فيه أنَّ الكندي يسجل هنا موقفاً جديداً في الفكر الفلسفي عند العرب، يتحدى به مقومات الفكر اليوناني التي نهضتْ على دعامتين أساسيتين: أولاهما أنَّ الشيء لا يكون عن عدم مطلق وأنَّ الأشياء تُعدم بنظر إضافي فحسب، لأنَّ طبيعة العدم تحول دون قبول مطلق العدم بدون ترجيح، لذا اعتبر عدمهم مبدأ عرضياً يُضاف للمبدأين الرئيسين (الهيولى والصورة). والأخرى تعتمد قاعدة أن الواحد من حيث هو واحدٌ لا يصدر عنه إلاّ واحد (هذه القاعدة التي بقيتْ مَعْلماً بارزاً من معالم الفكر القديم والوسيط).

وعلى أيّة حال فنحن نعتقد أنَّ موقف الكندي موجّهٌ في الأصل ضدّ الصورة التي أدركها المفكرون المسلمون عن فلسفة أرسطوطاليس ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان الذاتيين، ممّا ظنّوا أنْ المعلم الأول هو القائل الحقيقي بهذا الموقف!..

والكندي هنا يتبنى ذات الاتجاه الأرسطوطالي القائم على مبدأ التناهي لكلّ ما هو موجود بالفعل، وعلى قاعدة أنَّ الجسم والزمان والحركة مرتبطة الوجود لا يسبق أحدها الآخر. ولكن النتائج والغايات تتباين بين الطرفين من حيث إنَّ أدلّة الحدوث أصلاً عند الكندي تنهض على وجود فاعل علِّي مقرون بفعله الأصيل.

←أبو حيان التوحيدي- كتاب الإمتاع والمؤانسة، القاهرة 1942، 133/3

د. جعفر آل ياسين- الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، ص ويرى طيّب الذكر الأستاذ ريتشارد فالتزر أنَّ فكرة الإبداع من لا شيء موقف تميّز به المتكلمون المتأخرون في الإسلام.

وعوداً إلى قاعدة التناهي التي تمسك بها الفيلسوف، نجـدها تستند في تنظيراتها إلى بديهيات رياضية ومنطقية من جهة، وعلى قياس الخُلْف من جهة أخرى؛ حيث يقـرّر الكنـدي أنَّ المقـدمات الأولى الواضحة والمعقولة والتي بغير توسط هي التالية:

(أ) إنَّ كلّ الأجرام التي ليس منها شيء أعظـم مـن شـيء متساوية.

(ب) إنَّ الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها، واحدة بالفعل والقوّة.

(جـ) إنَّ الجرم ذا النهاية، لا نهاية له.

(د) إنَّ الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها، وكان أعظم ممّا كان من قبل أنْ يزاد عليه ذلك الجرم.

(هـ) إنَّ كل جرمين متناهي العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العِظم، وهذا واجب في كل عِظمٍ وكل ذي عظم.

(و) إنَّ الأصغر من كل شيئين متجانسين، بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه.

(ز) إنَّ كل جرم لا نهاية له فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العِظم، فإنَّ الباقي إمّا أنْ يكون متناهي العظم، وإمّا لا متناهي العظم.

(ح) الجرم المتناهي العظم، فإنّه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العِظم، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أنْ يفصل منه شيء لا متناهي العظم، فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ وهذا خُلْف.

(ط) إذا كان الباقي لا متناهي العظم، فإنّه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم ممّا قبل أنْ يزاد عليه أو مساوياً له، وهذا خُلْفٌ أيضاً.

وتحدّد المقدمات البرهانية السابقة الأصول التالية: فكرة التساوي وفكرة الزيادة وفكرة التجانس وفكرة التطابق، وتؤدي في النهاية إلى القناعة المنطقية من الناحية الصورية لا الرياضية، من حيث إنّ الجرم الموجود بالفعل متناهياً، وينجرّ ذلك العالم نفسه!. وكنتيجة لما أشرنا إليه من كون الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ولا يسبق أحدها الآخر، تكون قاعدة الدليل لاحقة لفكرة الزمان والحركة وتناهيهما أيضاً، بحيث إنّ ما لا نهاية له لا يتحقق بالفعل، ويعود العالم في نهاية الشوط حادثاً متحركاً دفعة واحدة [1].

وممّا تنبغي الإشارة إليه هو التأكيد على التباين بين نظرة أرسطو ونظرة الكندي نحو هذه الأصول؛ فالأول منهما يذهب إلى تحقيق الاثنينية في فكرة التجوهر الطبيعي فيصفها رسماً بالهيولى والصورة، بينا الثاني يضع في منهجيته خمسة هي: الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة[2] ، ويقيم الرابطة الوجودية بين هذه الخمسة بسبيل لا قبلية فيه ولا بَعْدية، باعتبار أنّ الحركة تبدّل مدّة، والزمان مدّة تعدّها الحركة، فالجسم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً، ومن جهة أخرى فإنّ الكندي يحاول أنْ يوحّد بين الصورة وعنصرها، بخلاف المعلم الأول الذي لَمْ يجد- حتى

---

[1] انظر: الكندي- المصدر السابق، ص115، 116، 188، 194، 196 ومظان أخرى حيث يكثر الكندي من التكرار.

[2] قارن: الكندي، 2/ رسالة الجواهر الخمسة.

بالإضافة إلى عالمه الحسّي المتغيّر - وحدة عضوية للصورة مع مادتها، وهذا بحدّ ذاته يُعدّ تجاوزاً واضحاً لأفكار أرسطوطاليس، ويعتبر من ابتكارات الكندي وأصالته رغم اتفاقه في الأسس مع آراء المتكلمين في الإسلام!. وأيّاً ما كانت براعة فيلسوفنا الكندي في هذا المجال، فنحن لا نتفق معه في دعاوة أنَّ مالا نهاية له لا يتحقّق بالفعل، لأنَّ الفكر الرياضي لا يفترض هذا التنظير ولا يقّره، وعُذْر الكندي في رأينا هو أنّه استعان بمنهجين متباينين هما الفلسفة وعلم الكلام ولكنه في الحق كان مخلصاً في وسائله وغاياته.

3- ونمضي مع أبي يوسف - بعد أنْ اطلعنا على نظرية في بناء العالم - نستفسر عن العِلّة لهذا الكون، فنجده يفترض عِلّتين: إحداهما قريبة والأخرى بعيدة، الأولى منهما هي الفلك الأقصى، والثانية هي (الله). ويعود الفلك الأقصى بالنسبة لله وكأنه - كما في تصورنا - المجال المغناطيسي بالإضافة لقطب المغناطيس، فلولا ذلك لما انجذب إليه، ولولا هذا لما تحرّك بتةً!. وفي دعوى الفيلسوف بتأثير الفلك الأقصى على العالم وأنّه العِلّة القريبة له، ما يدفع بالباحث إلى الانبهار لموقف الكندي، هذا الموقف الذي لَمْ يكن في الحسبان! ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأي الجريء ليقول: إنَّ كل ذلك يحدث بقدرة الله الذي منح الفلك هذه الاستطاعة فكان بموجبها علة قريبة للكون، وهذا التدارك وضع الكندي في مجال جديد آخر غير المجال الأرسطوطالي باعتبار أنَّ الله هنا عِلّة فاعلية مباشرة لهذا العالم، بينا نجد إله المعلم الأول لا يباشر شيئاً من الأشياء بشكل فاعلي حقيقي خلا تأمله لذاته أو عشقه لها، فكأن

الإله الأرسطوطالي نرجسي الطباع! على عكس إله الكنــدي فهــو وحدوي الصورة، ذو جبروت على كلّ شيء، سواءاً كــان بــسبيل مباشر أو غير مباشر، لأنَّ الفعــل الحقيقـــي هــو لله دون ســائر الكائنات.

وهذا الذي قرّره الفيلسوف لا يؤدّي- كما نعتقد -إلى دعاوة أنَّ هناك وشائج قربى بين موقف الكندي و(نظرة الفيض) وأنَّ هذا التدرج العلي صورة ظلّية لها!. أقول في دحض هذا الرأي: إنَّ الكندي يضع الإرادة أصلاً في الفعل الإلهي، بينا تنتفي الإرادة- بهذا المفهوم- من نظريات أصحاب الفيض.

وعند النظر إلى الأطر الفلسفية التي قدمها الكندي بخصوص علاقة الله بالعالم، نجدها مسربلة بصيغة عقائدية عميقة، على الرغم ممّا قدمه الفيلسوف من صور رياضية وعرفانية في هذا التنظيــر مؤكداً على أنَّ الطبيعة عِلّة أولية لكل متحرك ساكن، وأنّهــا هـــي الشيء الذي يجعل منه الله العلّة والسبب لجميع الأشياء المتحركــة الساكنة حسب حركتها[1] ،فكأن الطبيعة هي الفاعــل لجميــع هــذه التغيّرات في عالمنا القائم، ولكنها تفعل كل ذلك بإذن الله وتــصدر عنه بفعل إبداعي غير مسبوق لا بمادةٍ ولا بزمان!. وتلك- لا ريب - مفارقة واضحة بين الكندي والمعلم الأول بَلْه المشائية اليونانيـــة على العموم. وليس في هذا الحكم ما يدعو إلى إجحاف أو زرايـــةٍ بالمعلم الأول، لأنّنا نعتقد أنَّ المنهجية التي سلكها أرسطوطاليس لا تشوبها شائبة شينٍ من الوجهة العلمية، ففي بنائه المنطقي الذي شاد

---

[1] انظر: المصدر السابق 2/ رسالة حول طبيعة الفلك

فيه نظرية العلم ما يجعله تراثاً للعقل الإنساني لا ينضب. أمّا ما نجده من تضارب لديه، سواء ما كان في نظريته عن المحرّك الأول البريء عن المادة، أو تمسكه بالمحركات الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين، فلا مجال لمطعن فيه رغم ظاهرة الإشراك في الصورة التي أراد! أقول: ليس في ذلك ما يضير، لأنَّ العقل العالم المتفتح قد يخضع لبعض المتناقضات، يحدث ذلك في كل عصر وفي كل مصر، منذ عرفت الإنسانية رجالها الممتازين أذكر هذا في تعقيب ما وجدته لصديقنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في تعليقه له على أرسطوطاليس[1] ومحاولته الجادّة في تجريد المعلم الأول من كلّ فضل، واعتبار مذهبه الفكري (مفككاً، لا يمتلك رباطاً جامعاً، فهو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعي!) إنَّ حكْم صديقنا الفاضل يحمل كثيراً من القسوة التي لا أجد مبرّراً لها، سواء في المنهج أو التنظير اللذين سلكهما أرسطوطاليس، وأحسب أنَّ المعلم الأول لا وجد في المرحلة التي عاصرها الكندي الفيلسوف لقال أشياء كثيرة تفوق ما قاله الكندي في عصره!. وأيّاً ما كان، فالأمر يحتاج إلى وقْفةٍ جديدةٍ لتقييم الطرفين الرائدين، نرجو أن يتحقّق ذلك في القريب العاجل من دراستنا المقارنة القابلة.

---

[1] انظر: المصدر السابق 80/1 (14)- 80 (16) المقدمة.

2. مدينة متطورة فاضلة

الفـارابــي

4- ولنقف الآن- بعد وقْفتنا القصيرة عن الكندي - مع الفارابي نتفحص رؤيته الجديدة نحو الإنــسان ونظرتـــه للبنـــاء الـــسياسي والاجتماعي، ولست أجادل في أنَّ للفيلــسوف فـــي هـــذا المجـــال مؤشرات تقليدية وتوفيقية وتحليلية، تصدر جميعها متلبــسة روحـــاً عقلانية هادئة، مشوبة بنوعٍ من الغموض أحيانـــاً أو الاضــــطراب تارة، ولكنها تنحو دائماً إلى طبيعة الإخلاص في بناء الفكر الجديد، نازعة إلى تحقيق التعادل بين (الأصل) و(الصورة)، متأثرة بالخليط الذي نقله الناقلون عن الغرب، وبـــالروح العقائـــدي الـــذي تبنـــاه الفيلسوف في منحاه الشخصي الذي اختار.

33- عاصر الفارابي- خاصة في بغـــداد - مرحلــــة سياســـية عصيبة كانت تنوء بشتى الصور المأساوية المؤلمــــة ذات العُنْــف الديني والعنصري والطبقي، مصحوبة بصور من القتل الـــسياسي ذهب ضحيتها مجموعة من الناس بضمنهم بعض خلفاء بني العباس ممّن كانت تتنازعهم الرغبات الفردية والاتجاهات المتباينة، فكـــان أحدهم لا يتورع من سفك الدماء جهاراً، أو الاستيلاء على أمـــوال الرعية باسم الشريعة والسلطان! بل اندفع أحدهم إلى سمل عينــــي قريبه من بني العباس تشفياً به أمام الناس، وتــرك أحـــدهم جثـــة الخليفة المقتدر بالله مقطوعة الرأس، مرمية على قارعة الطريق!.

كل هذه الصور الشاذّة الظالمة، مصحوبة بانحرافاتٍ كانــت تعانيها الخلافة في دار السلام من جرّاء خروج جيوب متعددة على الدولة، مثّلت العوامل الداخلية التي حفّزت الفيلسوف إلى التفكيــر فيما سيقوله عن دولته التي رسمها، رغم أنَّ صياغاته لهذه الدولــة كانت مطلقة غير محددة بنماذج أو صور واقعية لعصره، بل ساقها سوق الفنان الذي يهدف إلى قيام الصورة فحــسب، ولا يهمــه أنْ يكون الأصل غير متعادلٍ ولا متوازٍ مع ضربات الريشة التي أراد، بل يكتفي بالجدّة والسكون معاً.

ولم تكن تلك الإرهاصات العنيفة المتوقعة التي عاش خلالهــا الفارابي لوحدها التي أثارت في نفسه كوامن النقمة والحكمة، بــل هناك مؤشر آخر كان في تصورنا أعمق أثراً في نفس أبي نــصر، ونعني به الإسلام ذاته، حيث وجد فارقاً واضحاً- في حال التطبيق - بين الشكل والمضمون، بينا كانت توقعات الحكيم تسبح في أحلام من مثالية الإسلام وعدالته لم يعثر لها فيما أبــصر ورأى، علــى مجالاتٍ في الحكم الذي مارسته الدولة، بل تباينــت الغايــات مــع الوسائل. ومن هنا سنجده يتجه(مع تأثير العامل الخارجي) إلى فكرة (العدل والقيم) منظوراً إليهما في ضوء عــصره لا فــي صــورنا المعاصرة - فشتان بين تلك وهذه -وانطلاقه هذا متأتٍ- في رأينــا -من الانحراف الديني عن جوهر العقيدة الجديدة، فكلاهما دفعاه إلى تبني هذه الأفكار في قيام الدولة (المدينة) الفاضلة، بحيــث يكــون رئيسها نبياً وفيلسوفاً وإماماً.

وإذا نُظر للموضوع من بُعْدٍ اجتماعي معاصر، أمكن القــول إنَّ الفارابي كان يهدف من وراء فلسفته السياسية والاجتماعية هذه

تثبيت اتجاه إيديولوجي معيّن اختاره متأثراً بأوضاع مجتمعه وظروفه الخاصة.

5- تلك عوامل داخلية، وهناك عوامل خارجية ترتفع تأريخياً إلى ما نسميه بالمدرسة الأفلاطونية الوسيطة التي كانت معروفة في القرن الثاني للميلاد، وكانت ذات شبهٍ بالاتجاه الارسطوطالي الذي عمَّ خلال عصر الأمبراطورية الرومانية، وقد وصلت مأثورات هذا العصر مترجمة إلى اللغة العربية واطلع عليها الفارابي واختار منها ما يصلح لمحاولته بعملية(توفيقية - تحليلية) لعب الاجتهاد الفردي دوره الكبير فيها. ولا يمكن الإشارة إلى هذا العامل الخارجي دون ذكر ثلاثة كتبٍ لأبي نصر، ذات أهمية واسعة في هذا الحقل هي[1]:

1- فلسفة أفلاطون.

2- تلخيص نواميس أفلاطون.

3- فصول منتزعة (الفصول المدنية).

يضاف إليها كتاب رابع لابن رشد هو شرح جمهورية أفلاطون. ولعلّ أكثر ما يثيره الباحثون في هذا المجال هو إيجاد علاقة عضوية بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة، بحيث يندفع بعض منهم إلى المبالغة، فيعتبر عمل أبي نصر يكاد

---

(1) قارن: R. Walzer :Aspects of Islamic Political Thought – ALFARABI and IBN XALDUN, Oriens, 1962

يكون نقلاً عن كتاب الجمهورية بشكل مباشر ومتعثّـر[1]. ولـسنا- إزاء هذا الموقف - من دعاة الغُلوكي ننفي عن أبي نـصر تـأثّره بالعوامل الخارجية خلال مرحلة النقل الحضاري، ولكننا- لغـرض توضيح رأينا - نضع الصورة في إطارها المناسـب لهـا، دون أنْ ننحرف إلى جوانب الإفراط أو التفريط في الحكـم علـى أعمـال الفيلسوف؛ فمدينة الفارابي الفاضلة أقيمت وأنشئت فكريـاً لأجـل الإنسان الفرد، فهي منـذ قيامهـا صـالحة وعادلـة، وأصـحابها بالضرورة صلحاء عادلون، بينا مدينة أفلاطون أمرهـا معكـوس تماماً من حيث إنّ الأفراد فيها يخضعون لتربيةٍ معينةٍ ثابتـةٍ غيـر متغيّرة، وبصلاح الأفراد تصلح المدينة، فهي عادلة هنـا تخـضع للحركة والتصير[2] رغم سكون إطارها الخارجي، والأمر مخـالف في المدينة الأفلاطونية. ولكن العنصر الجامع بين المدينتين هو أنّ كليهما ينطلقان من موقع مثالي رغم أنّ مثالية المدينة اليونانية تفوق بكثير مثالية المدينة العربية، بينا الإلتقاء يتم على قاعدة (الوجوب)، بمعنى ما يجب أنْ تكون عليه المدينة الفاضلة، وهو بناء- في نظرنا

---

(1) انظر مثلاً: دراسات فلسفية- مجموعة بحوث بإشراف الدكتور عثمان أمين، بحث (حدود الخيال السياسي عند الفارابي) للدكتور عبد المجيد مزيان، القاهرة 1974، ص112- 113

(2) إنّ دعاوة (إنّ الفلسفة لا تحاول معرفة العالم فحسب، بل تحاول أنْ تغيّره، كما قال كارل ماركس) ليست- كما نعتقد -من مبتدعات كارل ماركس، فـإنّ الفارابي في بنائه الحركي للمدينة الفاضلة وضع اللبنات الأُولى لمحاولة تغيير اجتماعي وإيديولوجي وأخلاقي للمجتمع، وله قصب السبْق على ماركس مـع تباين الغايتين بينهما واختلاف الهدفين!..

- فوقي في الحالين، يُدرك بعضه بدلالته الاجتماعية فيما هو كائن وقائم في الحضارة التي عاصرها كل من الفيلسوفين.

مع التأكيد هنا بأنّنا نميل إلى أنَّ محاولة الفارابي لا يمكن تقويمها من الجهة(المثالية) أو الجهة (العملية التطبيقية) فحسب، لأنَّ طبيعة الحضارة التي نشأ أبو نصر خلالها لا تحتمل تفسيراً كهذا التفسير؛ لأنّها قامت على أسسٍ من نظريات الإسلاميين وفرقهم، وكانت تلك بدورها تستمد عناصر أفكارها من روح الإسلام، بما وجدتْ فيه من نزعةٍ اجتهادية وتأويلية، ولكنها رأتْ في طريق التطبيق القائم عندئذ ما يخالف هذه النزعة، كما بسطنا من قبل، فكانت سوْرتها الذهبية تنزع دائماً إلى تثبيت العود إلى الإسلام الصحيح، سواء كان في الحكم أو الاجتماع، مستوحية في ذلك عقيدتها المذهبية لكونها هي الما صدق الذي تدور في رحابه كل طرائق الحكم، ما كان منه مثالي الاتجاه، أو مادي البناء، وتنتهي جميعها إلى عنصر واحدٍ في دعواها هو (الإسلام).

تلك في نظرنا طبيعة العصر، ومن هنا فليست المثالية أساساً رئيساً في مأثورات أبي نصر، بل إنّنا نجد أنَّ فيلسوفنا مازج بين طرفين منهما، واستهدف الوسط بينهما، تطبيقاً لقواعده الأخلاقية والسلوكية. وقد نجده يتطرف في ناحية، ويستقطب في أخرى، ولكنه في كل أولئك يستمد طبيعة الفكرة من عقيدته، وهذه سمة نطلق عليها دلالة الاجتهاد العقلي التي أمتاز بها عن غيره من فلاسفة العرب، فاسمعه يقول: «فكما أنّه يجوز للواحد منهم على أنْ يغيّر شريعةً قد شرعها هو في وقت، إذْ رأى الأصلح تغييرها في

وقت آخر، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أنْ يغيّــر مــا قــد شرعه الماضي، لأنَّ الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر»[1]

6- يضع الفارابي في أصوله الثابتة- وهو يخطّط نظرياً لمدينته الفاضلة- ضرورة الاجتماع أولاً بغية التعاون والعمل على تحقيق الحاجات التي تفتقر إليها الجماعة وضرورة الناموس أو التشريع الموحى به، كي يقود الجماعة إلى الصراط السوي، ويحقّق فضيلة العدالة، فالتعادل بين الطرفين لازم للوصول إلى المجتمع الفاضل في المِلّة الفاضلة، والنظام في المدينة أساس رئيس، حيث يتدرج على شكل جدلٍ صاعد يتطلع فيه الأسفل إلى الأعلى، محاكياً إياه في أسمى صور العالم العلوي، كي يحدّد مركزه الذي من أجله وجد هذا التنسيق وهذا النظام. وليس في إمكان إنسان هذه المدينة أنْ يمكث فيها عضواً مشلول الحركة لا يعمل ولا يجد، بل ينبغي عليه- في طبيعة النظام -أنْ يحقّق وجوده من خلال ما يقدمه للمدينة ولرئيسها الذي يمثّل قمة الهرم فيها، لأنّه قد استكمل (فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل) وله من متخيلته ما يستوعب به جميع افراد مدينته الكبرى، بحيث هي الأخرى بلغتْ غاية الكمال.

وهدف الرئيس هو أنْ تشمل السعادة كل فردٍ من أفراد هــذه المدينة الفاضلة، سواءاً كانت هذه السعادات تخضع للكم أو الكيــف على حدّ سواء. وسبيل الوصول إليها هي (المعرفة)، لأنّها الطريق الذي يؤدي إلى التعرّف على النظام الكوني العام.

---

[1] انظر : الفارابي السياسات المدنية، بيروت 1964 ص50- 51

ومحصلة الاجتماع في المدينة هذه هي قيام الصداقة بين أعضائها، فتولد فيهم عندئذ ينابيع المحبة، وتقودهم إلى السعادة الحقّة التي يبحثون عنها. وستكون المدينة خالية من الشرور والآثام ومن العبودية، حيث ستسودها الوحدة العالمية، وتعلوها حركة العقل الدائب العامل لصالح الجماعة قاطبة. وبذلك يضع الفارابي أول خطوة تقدمية في عصره، مؤكداً أنَّ هذا الترابط الاجتماعي فطري في الأفراد، لأنّهم يحتاجون إليه فيما بينهم كي يحصل لهم الكمال الذي لأجله جُعلت الفطرة طبيعية في الأفراد!.

أمّا الأنواع الأخرى فمرفوضة ومفروضة معاً: أمّا كونها مرفوضة فذلك لبعدها عن فكرة التعاون الاجتماعي العادل، وأمّا كونها مفروضة فلأنَّ المجتمعات القائمة لا تخلو من الانحراف والالتواء. وكنتيجةٍ لهذا، تظهر تلك الأصناف والفئات من المجتمعات الضّالة والمضلة، فتكون كأنها مفروضة بحكم طبيعتها المنحرفة. والأمثلة على ذلك هو زعْم الزاعمين بأنَّ الاجتماع الإنساني يحدث بأسباب منها النفعية المستغلة، ومنها القوّة والقهْر، ومنها صلات الرَحِم والقربى، ومنها التصاهر أو التعاهد أو التحالف، ومنها المشاركة باللسان والتجاور في السكن، أو التشابه بالخلق والشيم الطبيعية[1]. وجميعها- في رأي الفيلسوف -لا تؤدي في حقيقتها إلى الاجتماع المقصود، لأنها مفتقرة إلى طبيعة العَدْل الذي يمتاز به مجتمع المدينة الفاضلة، ذلك المجتمع الذي يضم

---

[1] انظر: الفارابي- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، بيروت 1959 ص128- 130

الإنسانية جمعاء، محققّاً فكرة الدولة العالميــة التــي تمــسك بهــا الفارابي، منطلقاً في بنياته الأولى من روح الإســلام بالــذات، لأنَّ الإسلام- كدين سماوي -لا حدود جغرافية له، وإنّما هو للمعمــورة جميعاً، ومن هنا فإنَّ المدينة الفاضلة ينبغي أنْ تسود العالم تحقيقــاً لفكرة الإسلام في الشكل والمضمون.

وأيّاً ما كان، فإنَّ هذه المدينة تكون أشبه ما تكــون، بالبــدن الإنساني الذي يتمتع بالصحة والسلامة، وتعمل جميع أجهزته عملاً دائبا وهادفاً للحفاظ عليه. والمفارقة بين البــدن ومجتمــع المدينــة الفاضلة أنَّ(المدينة الفاضلة تشبه البدن الــصحيح الــذي تتعــاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليها، وكما أنَّ البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحــد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحدٍ منها جُعلتْ فيه بالطبع قوّة يفعل بما فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس. ثم هكذا إلى أنْ تنتهي إلــى أعــضاء تخدم ولا يرأس أصلاً، وكذلك المدينة أجزاؤهــا مختلفــة الفِطــرَ متفاضلة الهيئات[1].

والفارابي في نظرته هذه يتبنّى موقفاً طبقياً واضحاً، يتصف بالتنظيم الصاعد عموداً لا بالترتيب الأفقي، ومنطلق الفيلسوف في موقفه هذا مؤشر لطبيعة عصره.

7- ثم يأتي دور تحديد أجزاء المدينة حيث تتوزعه فئات خمس من الناس حصرها الفيلسوف على الوجه التالي:

---

[1] انظر: الفارابي- المصدر السابق، ص87- 98

(أ) الأفاضل: وهم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور المهمة.

(ب) حملة الدين وذوو الألسنة: وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتّاب، ومَنْ يجري مجراهم وكان في عدادهم.

(جـ) المقدرون: وهم الحسَبَة والمهندسون والأطباء والمنجمون، ومَنْ يجري مجراهم.

(د) المجاهدون: وهم المقاتلة والحفظة ومَنْ عُدَّ منهم.

(هـ) وأخيراً الماليون: وهم مكتسبو الأموال في المدينة، مثل الفلاحين والرعاة والباعة، ومَنْ جرى مجراهم.

ولستُ مبالاً إلى أنَّ هذا الرأي في أجزاء المدينة وتقسيم طبقاتها هو مأثورات الإسلام على الفارابي، بل هو أقرب إلى روح الأفلاطونيات الوسطى.

أما رؤساء هذه المدينة ومديروها فهم أربعة أصناف أيضاً وسنشير إليهم عند الكلام على صفات رئيس المدينة. وفي كلّ جزءٍ من أجزاء المدينة يوجد رئيس لا رئيس فوقه من أهل تلك الطائفة. وفيه مَنْ هو رئيس لمَنْ دونه ومرؤوس لمَنْ فوقه.

وتتناسق الأعمال في المدينة تناسقاً عملياً جاداً، بحيث يقاس العمل بغايته ونفعه، وصفة التعقل في صاحبه وإتقانه لصنعته. ويأتلف أعضاؤها تآلفاً تاماً يرتبط بروابط المحبة والعدل وأفعال الخير، وتجتمع كلّها لتحقيق فعل الفضيلة الذي يهدف إلى معرفة الإنسان والعالم وعلاقته بالموجود الأول. ومتى اتفقتْ آراء أهل المدينة حول هذه الأمور حقّقت المدينة سعادتها المطلوبة!. وأهم صفة من تلك الصفات هي(العدل)، حيث تقسم خيرات المدينة

المشتركة على جميع أهلها، والمقصود عند الفيلسوف بالخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الأمور الأخرى، شبيه بما قاله أفلاطون في كتاب النواميس... ومن ثمّة فإنَّ لكل عضوٍ في المدينة نصيباً يناله حسب استئهاله، والنقص والزيادة في هذا النصيب جور وخروج على العدل؛ أمّا النقص فجور على صاحب الحق، وأمّا الزيادة فجور على أهل المدينة أنفسهم!.

وينبغي على كل فردٍ أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها. وتكون هذه الصناعة إمّا في صنف الخدمات العامة، أو في فئة مرتبة الرئاسة. ولا يُسمح بمزاولة أكثر من عمل واحد، لأنَّ في تعدّد الأعمال ضرراً إجتماعياً يضعف طبيعة الاختصاص في الصناعة الواحدة، ويؤدي إلى سوء الاختيار مع فقدان الوقت المخَصّص للعمل الواحد على حساب العمل الآخر. ويُستحسن أن لا يُترك في المدينة مَنْ لا يمكنه بوجهٍ مّا أنْ يقوم بشيءٍ من الأعمال النافعة فيها.

وفي الصورة التي يقدمها الفيلسوف هنا مؤشرات نحو التأكيد على الاختصاص وأهميته وهو أمر يلتزمه الباحثون في العصر الحديث، بالإضافة إلى ذلك أنَّ مدينته تبدو كأنها خالية في العاطلين والاتكالين، وهي أكثر إنسانية من المدينة الأفلاطونية التي تتصف بالقَسْوة والشدّة نحو هؤلاء البائسين!.

أمّا إذا بحثنا عن أموال المدينة فهي معدّة أصلاً للطوائف الذين ليس من شأنهم أن يكسبوا مالاً، كحملة الدين والكُتّاب والأطباء وذويهم، وذلك لأهمية هذه الفئات في نظر الفارابي.

ومن طريف ما يقرّره الفيلسوف في مجال طبيعة المدينة الاجتماعية، هو أنَّ المساكن المنيعة والقلاع الحصينة تولّد في الإنسان ملكات الجبْن والخوف والأمان على خلاف ما نجد عليه أصحاب بيوت الشعر أو الجلد أو الصحارى، فكأن من أسباب الخور والضعف في رأي أبي نصر السكن الرفيع العماد، لذا وجب على (مدير المدينة) أنْ يراقب أمر السكنة والساكنين معاً!.

والطريف الآخر أنَّ الحكيم يحدّد طبيعة المنزل اجتماعياً فيحصرها في أربعة حدود: زوج وزوجة، ومولى وعبد، ووالد وولد، وقُنْية ومقتنى. والذي يدير هذه جميعها هو ربّ المنزل الذي منزلته منه منزلة مدبّر المدينة ذاتها، من حيث إنَّ «المدينة والمنزل قياس كل واحد منهما قياس بدن الإنسان، فإنَّ الرأس والصدر والبطن والظهر واليدين والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة»[1].

وتتفاضل المدينة في الخدمة الإجتماعية والرئاسة طبقاً لما فُطر عليه أصحابها من آداب وأعراف، والرئيس هو الذي يرتّب هذا التفاضل حسب استئهال كل واحدٍ لرتبته، سواء كانت رتبته محسوبة على الخدمة الاجتماعية أو في نطاق رئاسة الدولة[2].

والفارابي يقدّم هنا صورة ظلّية لما نسميه في العصر الحاضر القدرات والمواهب واختلاف الأفراد فيها، وضرورة

---

[1] انظر: الفارابي- فصولٌ منتزعة، تحقيق د. فوزي النجار، بيروت 1971ص 41- 42.

[2] قارن: الفارابي- السياسة المدنية، ص53.

توجيه هؤلاء إلى مواهبهم التي تؤدي إلى الإنتاج الأحسن للمدينة ومجتمعها.

8- وعودٌ على بَدْءٍ إلى الحديث عن رئيس هذه المدينة ومدبّرها ومسيّر دفتها والنموذج الأول لها، حيث نجد أنَّ الفيلسوف يضع دلالتين أساسيتين لهذا الغرض، هما: يُفطر على الرئاسة بالطبع فيكون مُعَدّاً لها أولاً، وأنْ يكون بهيئته وملكته الإرادية قادراً عليها ثانياً. وبهذا يستكمل(هذا الرئيس) كل صفات الإنسان الحق، فيصير عقلاً ومعقولاً بالفعل، وتعود نفسه تستقي فعلها من العقل الفعّال، مع قدرة لسانية لديه على جودة التخيل وحسن الإرشاد إلى بلوغ الغاية والسعادة، تواكبها قوة بدنية للقيام بكل تلك الأعمال!. فهذا- كما يقول الفارابي - «هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها»[1] ويغرق الفارابي هنا في خياله المثالي بما يبعده عن واقعية أفلاطون في رئيسه الفيلسوف!. ولعلّ للفارابي عذره، لأنّه استقى الموقف من عقيدته وميله إلى فكرة العصمة الفردية في غير الأنبياء والرسل من بني البشر.

ويشترط الفيلسوف- بالإضافة إلى ما تقدّم صفات أخرى تبلغ اثنتي عشرة صفة يجب أنْ يُفطر عليها الرئيس الأول بالطبع[2]،

---

[1] انظر: الفارابي- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص105.

[2] قارن هذا بما ورد في كتاب تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي حيث يقول: «إنَّ واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل مَنْ يروم ذلك، ولكن مَنْ خلَقَه الله وهيّأه لوضع النواميس (= الشرائع)». ←

وست أخرى لمَنْ هو دون الحدّ الأعلى لهـذه الـصفات، أي لمـن سيكون رئيساً ثانياً، ومن لم تجتمع لديه هذه السّت كاملة كان رئيساً ثالثاً، وإنْ تفرقتْ هذه الصفات بين أكثر من واحد كان أولئك هـم رؤساء المدينة الفاضلة مجتمعين يمثلون الحدّ الرابع من الرئاسـة. فرئاسة المدينة إذن تكون على أربعة أصناف كما ذكرنا.

أمّا صفات الرئيس الأعلى فتقوم على الأسس التي نقتبسها في أدناه نصّاً كما أوردها الفارابي في كتابه مبادئ آراء أهل المدينـة الفاضلة، حيث يقول[1]:

1-«أنْ يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعـضاءها علـى الأعمال التي شأنها أن يكون بها. ومتى هـمَّ بعـضو مـا مـن أعضائه عملاً يكون به، فأتى عليه بسهولة.

2- أنْ يكون بالطبع جيّد الفهم والتصوّر لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

3- أنْ يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وبالجملة لا يكاد ينساه.

4- أنْ يكون جيّد الفطنة ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل.

←انظر: أفلاطون في الإسلام- نصوص حققّها وعلّق عليها د. عبد الـرحمن بدوي، بيروت 1980 ص42.

[1] انظر: الفارابي- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 105- 107. ولقـد خالفنا المحقّق د. ألبير نادر في بعض قراءآتـه للـنّص المـذكور. وقـارن أيضاً:الفارابي- كتاب تحصيل السعادة تحقيق وتقديم وتعليق المؤلف، بيـروت، طبعة ثانية ص92- 93.

5- أنْ يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامّة.

6- أنْ يكون مُحباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلّم، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه.

7- أن يكون بالطبع غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، ومبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

8- أنْ يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

9- أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

10- أنّ يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده.

11- أنْ يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما. يعطي النصفَة من أهله ومن غيره ويحثّ (عليها)، ويؤتى لمَنْ حلّ به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً، (و) أنْ يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح في الجملة.

12- أنْ يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنّه ينبغي أنْ يفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس.

تلك هي جماع ما اراده الفارابي الفيلسوف من صفات لرئيس المدينة المطلق وإمامها العادل، ولقد شعر- وهو يضع هذه الصفات - أنه من العسير أنْ تتوافر في إنسان واحد كل تلك

المميّزات «ولذلك لا يوجد مَنْ فُطر على هذه الفطرة إلاّ الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس!».

9- سؤال يرد على الخاطر في هذا المجال، فحواه مدى الأثر الذي تركه أفلاطون على الفارابي في صفات رئيس المدينة؟. نحن لا نشك- بَدْءاً - من أنَّ الفيلسوف المسلم اطلع على مأثور صاحب الأكاديمية في وصفه لخصال الفيلسوف الحق، ولكننا لا نجد مبرّراً للقول بأنَّ ما ذكره الفارابي من هذه الخصال هو نقلٌ مباشر عن أفلاطون[1]، لأن في غضون هذه الصفات تأثّرات واضحة بالرواقية من جهة، ووشائج بيّنة لصفات الإمام عند الشيعة من جهة أخرى، يضاف إليها اجتهاد نظري بحت يصوغه الفارابي اختراعاً من ملابسات عصره، ومن ثمّة فإنَّ الفارابي يصنع أساساً أصيلاً لرئيس المدينة الفاضلة وهو كونه أنْ يُفطر بالطبع على اثنتي عشرة خصلة - كما بسطنا من قبل - بينا يربط أفلاطون بعض تلك الخصال بعشق المعرفة التي ينزع صاحبها بطبيعته إلى البحث عن الحقيقة. وفرقٌ بين أنْ يُفطر المرء عليها بالطبع، وبين النزوع - مجرد النزوع إليها-!.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة إنسانٌ اكتسب المعرفة عن دَرَبَةٍ ودراسة وطول أناة، بينا رئيس مدينة الفارابي لا يكون كذلك لأنَّ معرفته قائمة على الحَدْس والإلهام، ولا يختار من قبل أهل المدينة، باعتبار أنّه هو (مختارٌ)

---

[1] قارن جمهورية أفلاطون في صفات الفيلسوف الحقّ، ص 214- 215 (440C من النشرة العالمية)- ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة بدون تاريخ.

بطبعه الذي فُطر عليه، ومنصوص عليه من قبل النـــاموس، فـــلا مجال للقول إذنَّ بأنَّ الفارابي أبعد فكرة الانتخاب، لأنّها غير واردةٍ في منهجه أصلاً!.

وأيّاً ما كان، فالتخطيط الذي رسمه الفارابي للمدينة الفاضـــلة أقلّ طوبائية ممّا فعله أفلاطون في عصره، إذا قيس الأمر إلى فكرة التطبيق، بل إنّنا نجد في الفارابي وشائج قربى مع نظريات الإسلام في الحكم، رغم حدّة نزوعه نحو مواقع التفويض الإلهي في التنظيم والتنسيق، مصحوباً بدلالة الالتزام بالفطرية والعصمة معاً، ولكنـــه بقي عند حدوده تلك لَمْ يتخطها قيد أنْملة، ومن هنا كـــان الموقـــف نظرياً، فَفَقد بسبب هذه الصفة عنصر الاستمرار. ويرجـــع بعـــض الباحثين ذلك إلى عوامل الانحراف الذي لحق التعليم والنـــصوص وأدّى في النهاية إلى الخروج على الأصول الملزمة للدين الجديد.

والذي أريد قوله هنا: «إنّني أخالف أولئك الذين يحاولون دفع الفارابي إلى ساحة الخيال المَحْض في بنائه لمدينته الفاضلة بغيـــة وضعه وأفلاطون في عربة واحدة تتجاوز في خيالها مفاوز الليـــل والنهار!، فليس الفارابي كـــذلك، رغـــم الـــصور النظريـــة التـــي أوضحناها سابقاً».

10- تلك هي نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة، تُرى ما هي صور التقابل لهذه المدينة؟ إنّه ممّا يلفت النظر حقاً ما نجد عليـــه الفيلسوف في هذا التخطيط المعاكس، حيث تستوي لديـــه الـــصورة الخارجية والداخلية، فيسحب من الزمن القديم ســـمات لحكومـــات غريبة عنا يجعلها متقابلة لما أراده في بناء المدينة الفاضـــلة علـــى الرغم من أنَّ كثيراً ممّا نلحظه في محاولاته تلك يـــصبغ بـــصيغة

جديدة أحياناً، وأحياناً نجده متأثراً بتيار العصر الذي عاناه. ومن هنا فنحن أكثر ميلاً إلى اعتبار صور المدن المضادة عند الفيلسوف أقرب واقعية في التخطيط ممّا هي عليه في مدينته الفاضلة، وأيّا ما كان، فإنّ منابعها الدقيقة هذه تبقى غير واضحة المعالم، بحيث يتيسر إرجاعها إلى أفلاطون أو غيره، فهي في تصورنا خليط غربي وشرقي معاً برع الفارابي في صوغه هذه الصياغة التي نسّقها وحدّدها وكثّفها وأرسلها بشكلها النظري، دون وسائل للإيضاح أو بينات للوقائع وصورها، أو إثباتات لطرائق هذا الحكم أو ذاك، متناسياً - عن اختيار- إعطاء مؤشراتها ودلائلها الثبوتية في عصر من العصور أو مكان ما على وجه هذه الأرض!، وقد تكون هي متحققة في كل زمان وفي كل مكان!.

يرى الأستاذ روجيه أرنالديز[1]«إنّ الفارابي الفيلسوف المسلم قد فكّر هنا(وهو يخطّط لنظامه هذا) بالمعارك العنيفة التي أثار غبارها الأمويون وأنصارهم، حين أتهموا أثناء تسنمهم الخلافة بالفسوق من جانب أتقياء المؤمنين»- ولا نجد ما يقف حائلاً دون اجتهاد المستشرق المذكور، ولكننا نضيف إلى ذلك أنَّ الفارابي استوحى أيضاً طبيعة عصره بالذات الذي عاناه في دار السلام، وقد أشرنا إليه سابقاً- ولعلّ هذا يبدو واضحاً حين نعلم أنَّ البرنامج الزمني الذي أتمَّ فيه فصول وأبواب كتابه (مبادئ آراء أهل المدينة

---

(1) انظر بحثه الموسوم: ما وراء الطبيعة والسياسة في فكرة الفارابي (الترجمة العربية) - مجلة المورد العراقية، المجلد الرابع العدد الثالث 1975، ص39.

الفاضلة)[1] لا يتعدى العقد الأخير من حياته، حيث بدأه في بغـداد قبل مغادرته إياها، ثم أتمه في دمشق عام 331 للهجـرة، وثبـت الأبواب بعد ذلك، وفي عام 337 للهجرة أكمل الفصول.

وعلى الرغم من الكشف الذي قدمه الفيلسوف عن هذه المدن الخارجة على الفضيلة، فإنّنا لا نجد علاجاً إيجابياً لانحرافها سوى العود ثانيةً إلى التمسك بالنظريات دون الواقع القائم!..

11- لستُ أجادل هنا في أنْ يكون الفارابي حالماً تارة وواقعياً تارة أخرى، ولكن الحقيقة تقودنا- من خلال كتبه -إلى وصف بارع ودقيق لهذه المدن المضادة، استوحى فيه عناصر اجتماعية ونفسية وخُلقيةٍ ودينيةٍ وبيئية، لَمْ يتيسر له التمييز فيها بين أمـرين؛ الأول:

---

[1] انظر: إبن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، بيروت 1965، 2/38- 39

وأود التعليق هنا (ما زال حديثنا عن كتاب الفارابي هذا) إلى أنَّ السبب الرئيس في رأينا، في تنسيق كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة على الشكل الـذي وجدناه اليوم، وأعني به الإبتداء أولاً بالكلام على الموجود الأول (=الله) وأنّـه حقّ وحياةٌ وحكمة، ثم الانتهاء إلى الحديث عن المدن الفاضلة والمدن الضّالة، أقول: إن الهدف من ذلك كلّه هو الاعتماد على أحد المنهجين السـالكين عنـد الفارابي وهما: الجدل الصاعد والجدل النازل، وبما أنَّ البناء الحقيقـي للعـالم وسعادته لا يتم إلاّ بجدل نازلٍ، لذا اعتمد الفيلسوف هذا السبيل اللاحب، وبـدأ التنسيق مع الموجود الأول كي يصل في النهاية إلى ما يتمناه من تحقق السعادة على وجه هذه المعمورة. وليس الكتاب عبارة عن (مجموع فلسفي مختـصر) كما يصفه الدكتور جميل صليبا (انظر كتابه من أفلاطون إلـى ابـن سـينا، ص61) حيث- كما نعتقد -لم يكن الفارابي وراء هذا المجموع، قدر مـا كـان مخلصاً في بناء مدينته الفاضلة على جدليةٍ نازلةٍ كما بسطنا.

الطريقة الوصفية لطبيعة المجتمع. والثاني: المؤسسة الاجتماعية التي ينهض عليها المجتمع، بل ساقها جميعها بعضاً واحدة كي يظهرها لنا على سوءآتها ونواقصها في تحليلٍ نظري لأوضاعها التي تسير عليها، وبتلخيص مبتسر يفتقر أحياناً إلى الإيضاح والتبرير. ومهما كان، فإنَّ عمله هذا لا يخلو من ريادة انفرد بها عن غيره من الحكماء.

وفي فحصٍ تنظيري لموقفه، نجده قد حصر هذه المدن، بشكل عام، في أربع مجموعات:

(أ) المدن الجاهلة، ووضع تحتها مثيلاتها، محدّداً إياها بستة (والمقصود بالمدينة أو المدن الدولة اصطلاحاً) كما يلي:

1- المدينة الضرورية.
2- مدينة النذالة.
3- مدينة الخسّة أو الشقوة.
4- مدينة الكرامة.
5- مدينة التغلّب.
6- المدينة الجماعية (أو الفوضوية).

(ب) المدينة الفاسقة.

(جـ) المدينة المبدلة.

(د) المدينة الضّالة.

وقدّم الفيلسوف في الحديث عن تلك الدولة أو المدن فذلكة قصيرة تصف لنا جماعة من البشر لا يمكن وضعها - في تصوره النظري - تحت فئة من تلك الفئات التي أشرنا إليها في أعلاه، لأنها أخسّ من جميعها، فإعتبرها بهيمية بطبعها، فهي ليست(مدينة)

إطلاقاً تشبه من جهة الوحوش والبهائم، وتتسافد تسافد الحيوان الأعجم، وتفترق في طرق عيشها، فبعضها يسكن البراري والقفار، وبعضها يأنس إلى مجاورة المدن «وهؤلاء ينبغي أنْ يجروا مجرى البهائم: فَمنْ كان منهم إنْسيّاً وانتفع به في شيء من المدن تُرك واستُبعد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة، ومَنْ كان منهم لا يُنتفَع به، أو كان ضارّاً عُمِل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارّة. وكذلك ينبغي أنْ يُعمل بمَنْ اتّفق أنْ يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً»[1].

هذه صورة واحدة قبّستها للقارئ ممّا قاله الفيلسوف في فذلكته.. أمّا التخطيط فنبدأ معه في (المدينة الجاهلة) ورواضعها:

ومفهوم المدينة الجاهلة عنده يقوم على دلالة التعدّد لا الإنفراد، من حيث إنّه استعمل هذا الاصطلاح وأراد به مجموعة المدن التي أشرنا إليها سابقاً، ثم استقى نتائج تلك ليعبّر عن مكنون ما يقصده بالجهل تعبيراً حدّده أصلاً بأنّه فقدان السعادة وعدم معرفتها من قبل هذه المدينة، وذهابها إلى أنّها هي «سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، منطلقاً إنسانها نحو هواه مكرّماً ومعظماً».[2]

وأهل هذه المدينة ورواضعها مدينون باعتبار ما يُصطلح عليهم من لفظ (المدينة) وإضافتها، ومن رواضعها المدينة الضرورية، ويقصد بها مجتمع القناعة والتفريط بما هو ضروري وواجب لتسيير أود الحياة الضرورية من مأكل ومشرب ومسكن

---

[1] انظر: الفارابي- السياسة المدنية، ص87.

[2] انظر: الفارابي- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص109.

ومنكح، والتعاون على تحقيق هذا النمط من العيش، وبطرق مختلفة، سواء ما كان على سبيل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصيّة، أو بوسائل أخرى، أو بواحدة منها. وخير أفراد هذا المجتمع مَنْ كان «أجودهم احتيالاً وتدبيراً وتأتياً فيما يصل به إلى الضروري من الوجوه التي بها مكاسب أهل المدينة»[1].

ومن رواضع هذه المدينة الجاهلة أيضاً (مدينة النذالة): وهي مجتمع الإفراط والاستكثار من الثروة واليسار، بما يفوق حاجة المدينة وأفرادها، بل حباً في اكتناز الدرهم والدينار «وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. واليسار ينال من جميع الجهات التي فيها يمكن أنْ ينال الضروري، وهي الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصيّة، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك».[2]

وإنّه ليجمح بي الخيال فأتصور أنَّ الفارابي يقصد من تكرار لفظ (اللصوصيّة في النصّين السابقين عملية الغزو التي عُرفتْ بها القبائل الآبدة!. وكأنّ الحكيم يحاول أنْ يعطي لنا عينات من تاريخنا القديم استقى أصولها من مسموع أو منقول، صاغة هو بلغته الفلسفية وخياله الغارب ممتزجاً بمأثوراته الفكرية عن حضارة اليونان والرومان.

ونعود إلى الحديث عن راضعة أخرى هي (مدينة الخسّة)، حيث تمثّل مجتمع اللذائذ الحسية بما يتفق من (المشروب والمأكول

---

[1] انظر: الفارابي- السياسة المدنية، ص88.

[2] انظر: الفارابي- المصدر السابق، ص89.

والمنكوح) وبما يثير التخيّل من اللعب والهزل أو هما معاً جميعاً، واللّذة في هذه المدينة لأجل اللّذة، ومن هنا فهي في نظر أهل الجاهلية (المدينة السعيدة) لأنّها تحقّق للفرد غبطته بما تواتيه من أسباب اللعب والملذات.

والرابعة من تلك الرواضع هي(مدينة الكرامة)، وهدفها الحفاظ والعمل على كرامتها بين المجتمعات، وظهورها بمظهر البهاء والكبرياء فيما بين أفرادها، أو بين الأمم الأخرى. ومظهرها مظهر الكرامة، ولكنها تستهدف في حقيقتها المنافع الشخصية، فكل فرد منهم يكرّم الآخرين حسب استئهالاتهم الجاهلية ومنها اليسار ومؤاتاة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الضروري في أقصى طرفيه. وتأخذ السطوة والغلبة جانباً كبيراً من المدينة، بحيث إنَّ صاحبها لا يُنال بمكروه، وينال هو غيره بالمكروه متى أراد. وتعتبر هذه الحال من أحوال الغبطة عندهم و(الأفضل في هذا الباب يكرّم أكثر). وكذلك يعلب الحسب والنسب دورين مهمين، لأنَّ (الحسب عندهم أنْ يكون آباؤه وأجداده إما موسرين، وإما أنْ تكون اللّذة وأسبابها واتتهم كثيراً، وإما أنْ يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة»[1]، ومَنْ لم يكن له من حسبه أو يساره ما يؤهله لنيل الكرامة، فهو بعيد عن مراكز الرئاسات والكرامات!. وأفضل الرؤساء في تلك المدينة أولئك الذين (ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار، أو ينيلهم اللّذات ولا يطلب اللّذات، بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل). وقد يحل الرئيس منهم على المال فينفقه حاسباً أنَّ

---

[1] انظر: الفارابي- المصدر السابق، ص91.

ذلك هو الكرم والحرية، أو قد يستولى على أموال خارج مدينته كي ينال بها الكرامة والمنفعة في مدينته.

ويميل الفيلسوف إلى اعتبار هذه المدينة تُشبه من وجه المدينة الفاضلة خاصة إذا كان هدف الكرامات ومراتب الناس ينحو نحو الأنفع فالأنفع، ومن هنا فهي أفضل مدن أهل الجاهلية، ولكن إذا بالغ ناسها في محبة الكرامة أصبحت مدينة الجبارين، ثم تنتقل إلى مدينة التغلّب.

تُرى ما هي مدينة التغلّب؟ هي في حقيقتها مدينة القاهرين الذين لا يقهرون، ولذّتهم القصوى هي (الغلَبة) التي ينالونها بالنسبة للمغلوبين، وتتفاوت عندهم الغلبة في الهدف والغاية، فتارة تكون حباً في سفك الدماء، وتارة رغبة في اقتناء المال، وأخرى استعباداً للآخرين من بني البشر. ويترتب مجتمعهم حسب اختلاف التفاوت عندهم في تحقيق القهر والغلبة والإذلال «حتى أنَّ الواحد من المحبين للغلَبة والقهر متى كانت له همّة أو هوى من شيء ما، ثم نال ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك، لم يأخذه ولم يلتفت إليه»[1].

وتتحقّق هذه الغلبة لديهم إما بطريق المخاتلة أو المجاهرة، ولا يؤخذ المغلوب غيلة، لأنَّ ذلك في عرفهم لا ينتهي إلى القهر أو الاستيلاء المطلوبين لأجل الغلبة ذاتها، وكأنهم يؤكدون فكرة (المواجهة) التي لا تضرب من خلف ولا تجهز على ضعيف ولا تسلب مغلوباً، ولكنها في الوقت ذاته تثبت المقولة المعروفة: أنصر أخاكَ ظالماً أو مظلوماً!.

---

[1] انظر: الفارابي- المصدر السابق، ص94.

وآخر هذه الرواضع بالنسبة للمدينة الجاهلة هي(المدينة الجماعية)، والمقصود بها أنْ يكون أهلها أحراراً بلا إلزام، يعمل كلّ واحدٍ منهم حسب هواه، لا يمنعه مانعٌ من خُلقٍ أو عرفٍ أو دين، فهي بالأحرى مجتمع الفوضوية!، وتكون شريعتهم(أنْ لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً)، وبهذا تعددت أصولهم وطوائفهم بما هو متشابه وبما هو متباين، فيجتمع في هذه المدينة ما كان متفرقاً في المدن الأخرى، سواء ما كان خسيساً أو شريفاً (وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس).

ومدينة كهذه يحبها النازحون، لأنها تكون موطناً لتحقيق شهواتهم وهواهم، فيكثر سكانها بحيث يصعب تمايز الغريب من القاطن، ويظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء من كل ضَربٍ ومن كل نوع، فهي جامعة لصور من الخير والشر معاً!. ويؤدي الإنطلاق الحرّ بين قاطنيها إلى أنْ تكون رئاسات مدنها تُشترى بالمال، لأن ليس هناك مَنْ هو أولى بالرئاسة من بعض. ويتميّز رئيسها بجودة الروية وحسن الاحتيال مع قدرةٍ على تحقيق مآرب وشهوات أهل المدينة وسكانها. وإنْ حدث أنْ تولى الرئاسة إنسانٌ فاضلٌ اتفاقاً، فتكون نهايته إمّا الخلْع أو القتل أو النزاع معه باستمرار. ولا تدوم رئاسة في هذه المدينة الفوضوية، إلاّ لأولئك الذين غلبتْ شهواتُهم قواهم الناطقة. ويضرب الفارابي مثلاً على هذا فيقول: كما «يُرى ذلك في أشراف أهل البراري من التُرك والعرب!»[1].

---

[1] انظر: الفارابي- المصدر السابق، ص103.

تلك هي المدينة الجاهلة ورواضعها، أوجزنا رأي الفيلسوف فيها مستوحين موقفه من مأثوراته الفكرية في هذا السبيل.

وعَوْدٌ مرّة أخرى إلى مدنه المضادّة، فأولها المدينة الفاسقة التي يمثلها مجتمع الانحراف الذي يعلم الحق ويعرف موضعه ولكنه يحيد دونه ويبتعد عنه. وجماعة هذه المدينة تعرف من الناحية النظرية آراء أهل المدينة الفاضلة، ولكنها لا تطبقها عملياً، ولذا فأهل هذه المدينة لا ينالون السعادة أصلاً!.

وتلي هذه المدينة، المدينة المبدّلة التي انحرفت بعد إيمان، وضلّت بعد يقين، فأصبحت أفعالها مخالفة لأفعال المدينة الفاضلة وخارجه عليها.

أمّا المدينة الضّالة فأساس ضلالها تصوّر رئيسها الأول أنّه يُوحى إليه، فيخدع مجتمعه بأقوال وخيالات بعيدة عن الحقيقة، رغم أنَّ أهل المدينة يعتقدون بالله وبالعقول المفارقة وبالعقل الفعّال، ولكن اعتقادهم ذاك فاسد ومنحرف وضال.

ومن طريف ما يُضيفه الفارابي إلى هذه الصور المضادة للمدينة الفاضلة حديثه عن (النوابت) - أي الأشواك والحشائش الضارة التي تظهر في المدينة الفاضلة- ويقصد بذلك الناس الذين يضلعون دون مثالية الآراء التي تبناها في تخطيطه العام لدولته العالمية.. ومن هذه النوابت أولئك الذين يصطادون المنافع والمكاسب لأنفسهم متظاهرين بالتقوى والفعل الفاضل، وهم في الحقيقة مقتنصون فحسب!. ومنهم أيضاً المرقة، من الخارجين على الناموس الذين يحرفون الكَلِم عن مواضعه فيتنكرون لأقوال واضع السّنة، وسبب تحريفهم هذا هو سوء فهمهم وبلادة طبعهم وانغماسهم

في الضّلال. وفئة أخرى تتخيّل تلك الأمور فتزيّفها عند أنفسها وعند الآخرين، فيؤدي بها هذا إلى الحَيرة، ومن ثمّة فإنّها لا ترى فيما يُدرك شيئاً صادقاً أصلاً، وهؤلاء هم الأغمار الجهلة.

وما الذي ينبغي أنْ يفعله رئيس المدينة الفاضلة إزاء هذه النوابت التي تتطفل على مجتمعه ذاك؟. واجبه - كما يرى الحكيم- هو(إشغالهم، وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما باخراجٍ من المدينة أو بعقوبةٍ أو بحبس أو بتصرفٍ في بعض الأعمال وإنْ لم يسعوا له).

14- وأخيراً، أليس فيما قرّره الفيلسوف عن المدن المضادّة ما يجلو لنا- وبشكلٍ ما - ذلك الضباب الذي اكتنف بعض الدراسات عنه حين ادّعى أصحابها بأنَّ الفارابي كان إمّعة لأفلاطون، يحذو نحوه حذو النعل بالنعل؟!. وقد تبين لنا مدى المطابقة والمفارقة بينه وبين فيلسوف اليونان، سواء في المنهج أو في المضمون، وتلك وحدها سمة تضاف إلى العمق التاريخي لمأثورات أبي نصر في تراثنا العربي الخالد.

3. تلفيق وتوفيق وتوثيق

إخوان الصفا

12- أجلْ، تلفيقٌ وتوفيقٌ وتوثيقٌ؛ تلك هي الصفات الكبرى التى تميّزتْ بها جماعة إخوان الصفا، حيث تسنى لأفكارهم الفلسفية التي حملوها ودافعوا عنها، أن تلعب دورها الواسع على الساحة الإسلامية، وبوسائل متعددة جعلتها متباينة الأوجه ومتشعبة المشارب، فكانت حقاً - كما قلنا - مدرسة تلفيق وتوفيقٍ وتوثيق!.

وليس من اليسير أنْ يحدّد الباحث موقفه المنهجي من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وعقيدتهم الفكرية والمذهبية، لأنَّ أهمّ ما يحيره إيمانهم المزدوج، حيث يذهبون إلى أن للأشياء ظاهراً غير باطنها، ممّا يدفع بهم نحو السّرية والكتمان؛ وهما أمران لا يسهل كشفهما كشفاً يقينياً. ومن هنا سيكون بحثنا هذا تخطيطاً لدراسة موسعة في المستقبل القريب بعون الله.

وأيّاً ما كان، فالتاريخ حدّد ظهورهم - كمدرسة فكرية - في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة، أي حوالي عام 334 حيث كانت الدولة القائمة يومذاك تعاني أزمات حادّة من الضعف وسوء التدبير وقلّة العون، ممّا أضطرت - على أثر ذلك - أنْ تخضع للانقسام فتوزعتْ قواها في إمارات متباعدة يضمها معنوياً إسم خليفة بغداد فحسب!. وأدّتْ هذه الحال إلى قيام نوع من التناحر السياسي بين الفئات الطامعة في الحكم، انتهى في آخر المطاف إلى

إضعاف القوى جميعها، واستيلاء العناصر الأجنبية على الدولة الفتية، فتمزقتْ رقعتها الجغرافية منتشرة شرقاً وغرباً، وتركت دار السلام يقطنها الخلفاء مأمورين غير آمرين!.

وذرَّ قرْن تلك الإمارات في قلب الحضارة الجديدة، فكان البويهيون في فارس، ثم زحفوا إلى الغرب فضمّوا جزءاً كبيراً منه. وكان الحمدانيون في الموصل، وامتد سلطانهم حتى حلب الشهباء. وظهر القرامطة في البحرين. وبرزت الدولة الفاطمية في الشمال الأفريقي لتمتد بعد حين إلى مصر فتحكمها وما جاورها عِدَّةَ قرون.

ولَمْ تخلُ تلك الانقسامات من منازعات فكريةٍ وعقائدية وسياسيةٍ أدّتْ إلى مطاحنات بالقلم تارة وبالسلام أخرى، وبقيتْ الحرب الكلامية سجالاً بينهم، يتنابزون بها كتنابزهم وتبارزهم بالرمح والسيف!. وكان هذا الجو المفعم بالإحن والضغائن سبيلاً لاحباً لظهور حركة إخوان الصفاء (أهل العدل وأبناء الحمد) سواء في البصرة وبغداد، أو في أطراف من الدولة الإسلامية.

وقد ارتسمت دعوتهم في صورتين منظّرتين على الوجه التالي: إحداهما اتجاهٌ فلسفي واجتماعي واضح التلفيق، وثانيتهما نزوةٌ سياسية تلفعت تحت دعاوى فكرية في الظاهر، ولكنها تهدف لغايةٍ معّينة في الخفاء. وقد تبلورت هذه النزوة في موقفهم الحقيقي من الأوضاع السائدة عصر ذاك، وتمسكهم باتجاهات الحزب المعارض الذي تمثَّل بالعلويين ودعوتهم إلى أحقية الخلافة في أصلابهم، ولسنا نقصد في ذلك أنهم كانوا فئة تظاهرت بهذا الأمر دون أنْ يكون لها هدفها المحدّد، بل إنّنا نعني أنهم انتموا فعلاً إلى

تيار سياسي معروف حاولوا عن طريقه الدفع بأفكارهم الاجتماعية والفلسفية والسياسية إلى حنايا الفكر الإسلامي العام، بحيث كان لها مدلولها الخاص وإنْ خفيتْ حقيقتها علــى كثيــرٍ مــن البــاحثين والدارسين.

وكان الغرض - كما يبدو لنا - من تأليف رسائلهم هو تحقيق الغاية التي أشرنا إليها من قبل، وبسبيل من الرمز والإيماء، وبتلفيق وتوفيق بين المذاهب الفلسفية على اختلاف مشاربها لبناء وإشــادة مدينة فاضلة[1] ، يحكمها الإخوان أو يحكمها بــالأحرى أصــحابها الشرعيون. ففي الرسائل جوانب كثيرة تبرز فيها الغايات المتوخاه وهي متكممة بأقنعة من الرموز والتأويلات، ومن ثمة تبــدو- بعــد دراستها دراسة منهجية- إنها ظاهرة القصد بينة المعــالم واضــحة الأهداف،[2] أما ما نلمحه في الأسلوب الظاهري منها، فهو ينهض - في واقعة - على قاعدة تبناها إخوان الصفاء خلاصتها أنَّ الفلــسفة اليونانية والشريعة الإسلامية لو تمازجتــا لحــصل الكمــال فــي الأرض، لأنَّ ظاهر الشريعة يصلح للعامّــة، فهــو دواء للنفــوس المريضة أو الضعيفة، أمّا النفوس القوية السليمة فغــذاؤها النظــر الفلسفي العميق.

---

[1] من المستحسن المقارنة بين محاولتهم هذه ومحاولة الفارابي الــذي ســبقهم بعدّة عقودٍ من الزمان، والتي أوجزناها في فصل سابق حيث نجــد أنَّ البنــاء الروحي للمدينتين ينتصر- وبشكلٍ خفي- لطبيعة الفئة المعارضة!.

[2] انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، طبعــة القــاهرة 1929، 2/ 173، 175، 4/ 406.

13- وعَوْدٌ على بَدْء نتساءل عن الاتجاهات العقائدية والفكرية التي تبناها اخوان الصفاء، وفي أي ضعف تُسلك تلك الميول؟. ليس من السهل - كما أشرنا سابقاً - الحكم القطعي واليقيني في أمر كهذا، خاصة ونحن أمام فئة تؤمن بظاهر للشريعة غير باطنها، وبتأويلٍ للكتاب الكريم والسُنّة النبوية، يخرجان بها أحياناً عن مدلولهما عند الفرق الإسلامية الأخرى، ولكننا - رغم هذا الذي نقول - نمتلك بعض معالم المنحنى التاريخي الذي حاول (الإخوان) تسجيله في تضاعيف رسائلهم، ممّا كان له الأثر الكبير على التابعين من أصحابهم ومؤيديهم.

لقد سلك التاريخ إزاءهم مسالك متباينة، فهناك مَنْ ادّعى أنّهم من القرامطة، وآخر ادّعى أنّهم من العلويين المتطرفين، وثالث سلكهم مسلك الإسماعيلية، ورابع أبعدهم عن جميع تلك الاتجاهات- وفي جميع هذه الدعاوى ظلال وبوراق تلوح في أفقهم العريض، وتدفع بالباحثين إلى محاولة التفكير في ضمّهم إلى فئةٍ أو عقيدةٍ معيّنة محدّدة.

وعند مَحْك الموقف بدقةٍ وإمعان وتبصّر نجد نحواً من الاتفاق بين رسائل إخوان الصفاء والشذرات الاسماعلية، بحيث تدفعنا طبيعة المنهج إلى الميل نحو فكرة أن إخوان الصفاء كانوا في الجانب العقائدي يجنحون - في ظاهر الأمر - نحو المذهب الإسماعيلي، ويمثّلون - إلى حدٍ مّا - الجناح الفكري للفرقة ذاتها، لذا فهم من أنصار (التشيّع) بمدلوله التاريخي، لا بمدلول التشيّع

الإثنى عشري كما هو عليه في العصر الحاضر[1]، بل هناك مَنْ يدّعي أنَّ مصطلح (الوصي) الذي ورد في رسائل الإخوان لم يكن معروفاً لدى أحدٍ من الفرق الإسلامية سوى الإسماعيلية[2]، ومن هنا فهم من أنصار هذا المذهب!. ولكن الواقع التاريخي هو أنَّ التشيّع بمعناه الدقيق ينهض على القول بهذه الفكرة نظراً وعملاً (أعني فكرة وصية الرسول(صلى الله عليه وسلم)لعلي (ع) بالخلافة من بعده)، وقد برزت هذه الدعاوة قبل ظهور الإخوان بما يقرب من ثلاثة قرون، مع تباين في تفسير النصّ عند بعضهم لا يؤدي إلى نكرانه أو تحريفه، لذا فرأى الباحث الإسماعيلي عارف ثامر في مؤلفه (حقيقة إخوان الصفاء) لا يضيف إلى الإخوان شيئاً جديداً، ولا تدفع بهم بعيداً عن المذهب المشار إليه.

---

[1] انظر: رسائل إخوان الصفاء، 86/3، 57/4، 199، 234، 332 يقول الإخوان ما نصّة: «قال رسول الله (ص) لعلي: (ع) أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة، وهذه الأبوة روحانية لا جسدية!» وفي مكان آخر يقولون: «وممّا يجمعنا وإياك أيّها الأخ البارّ الرحيم محبة نبينا - عليه السلام- وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين» ثم يضيفون: «قيل يا رسول الله: مَنْ قال لا إله إلاّ الله دخل الجنّة؟ فقال: نعم! منْ قالها مخلصاً دخل الجنّة، قيل له: وما إخلاصها؟ قال: معرفة حدودها وأداء حقوقها، فقيل يا رسول الله: ما معرفة حدودها وأداء حقوقها؟ فقال: نعم! أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمَنْ أراد ما في المدينة فليأت الباب فأرشدهم إلى مَنْ يشرح لهم ذلك». وهذا الذي ذكرنا كافٍ كما نعتقد في دلالته على تشيّعهم بالمعنى الذي بسطنا من قبل.

[2] ذهب إلى هذا الرأي الباحث الإسماعيلي عارف تامر في مؤلفه الموسوم حقيقة إخوان الصفاء، بيروت 1957، ص25.

ويكفي المتتبع مثلاً أنْ يقارن بين رسائل الإخوان والشذرات الإسماعيلية من الناحيتين العقائدية والفلسفية ليقف بنفسه على هذا الشبه المحدّد المعالم، النابع عن طريقة الدعوة والدعاة وسبل بثّهم وانتشارهم في أرجاء الوطن الإسلامي، على الرغم من أنَّ إخوان الصفاء - من الناحية الشكلية - تظاهروا بوضوح دعوتهم وتجنبهم الغموض والإبهام، ولكنهم تنكبوا هذا السبيل إلى سبيل آخر اختلفت فيه معالم الدعوة التي يريدون، وكانت تلك محاولة فطنة وذكية منهم في أنْ تظهر على شكل تلفيقي من المذاهب الفكرية، مؤكدين أنَّهم لا يعادون مذهباً من المذاهب، باطلاً كان أمْ حقاً، لأنَّ مذهبهم (يقصدون الاتجاه الفلسفي) يستغرق المذاهب كلها[1]!، وهم - من حيث يعلمون أولا يعلمون- ضيّقوا هذه المنهجية وهذا الاستغراق في تأويلات (باطنية) ظاهرها التسامح وخفيها تحقيق قيام الدولة الإسلامية في ضوء عقيدتهم المذهبية ذاتها. وممّا يؤيد هذا السبيل أنَّ دعاوة الاخوان استكملتْ أدواتها في عصر كان المسيطر فيه على الحكم المباشر فئة استأثرت بالتشيّع مذهباً، وأعني بهم آل بويه، الذين استولوا على بغداد عام 334 للهجرة إبّان خلافة المستكفي بالله وذلك بقيادة أحمد بن بويه الملقب بمعز الدولة، وقد تظاهروا بميلهم نحو المذهب الإمامي الإثنى عشري بغية دفع عقيدة الإسماعيلية القائمة على القول(بالإمام المستور) الذي لا يزال يرزق، فلا تجوز الخلافة لغيره ومن هنا أبعدوا عن أنفسهم مطامع الفئات السياسية المعاصرة. بينا نجد أنَّ الإخوان - وفي ظل حكم

---

[1] انظر: رسائل إخوان الصفاء، 105/4، 216.

آل بوية - تتكروا للدولة الفتية، محاولين جهدهم تحقيــق فكــرتهم الأصيلة التي يهدفون.

هذا في الجانب السياسي، يضاف إليه التشابه الواضح بين ما تذهب إليه الإسماعيلية من محاولة تطبيق المعرفة اليقينية للأشياء في إسناد أصولها إلى العلم اليوناني (والذي يُظهر صدق هذا اليقين هو الإمام المعصوم) وما ذهبت إليه رسائل الأخوان أيضاً[1].

وعلى الرغم من أنَّ إخوان الصفاء هم جــزءٌ مــن الفكــر الباطني الأقرب جذوراً إلى النظرية الإسماعيلية كما بــسطنا مــن قبل، فهناك مَنْ يرى أنّهم يختلفون عن المذهب الإسماعيلي خاصــة في موقفهم نحو فكرة الإبداع، وجاء هذا الاختلاف مــن حيــث إنَّ الإخوان[2] تمسكوا بنظرية الفيض في صورتها الإسلامية المنقولــة عن الأفلاطونية المحدثة، بينا نلمس في الاسماعيلية ميلاً واضــحاً نحو نظرية الإبداع بدلالتها المطلقة!. أقول: لا ضير في الحــالين، رغم تباعد طبيعة الموقفين منهجاً وطريقة، ولكن ممّا يضعف حدّة هذا التباين كون إخوان الصفاء يمثلون بدرسة تلفيقية - كما أوضحنا من قبل- لمّتْ إلى فكرها أشتاتاً متنوعة، تختلــف فــي مــصادرها ومواردها، منطلقة من أنَّ منبع الحقيقة هــو واحــد وإنْ اختلفــتْ صوره وضروبه ومناحيه، لأنَّ (الحكمة الأبدية) ترتكز على القول بأن جوهر الحضارات الإنسانية كلّها جوهر واحد لا يتباين، وهــي

---

[1] انظر: بينس- مذهب الذرّة عند المسلمين (ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1946) ص85.

[2] قارن مثلاً: د. عبد الرحمن بدوي- مذاهب الإســلاميين، بيــروت 1973، 232/2- 234.

فكرة راجتْ وشاعتْ في القرن الرابع للهجرة، وكان لهـا تأثيرهـا العميق على مدرسة الإخوان الفلسفية عصر ذاك.

14- أما أسلوب الرسائل فيتميز بالطرافة والعذوبة، مـع مـا يواكب هذه أحياناً من ضعفٍ في التركيب اللغوي وتكرار (يظهـر أنه مقصود) للأفكار والعبارات في مجموع الرسائل بشكل عـام!. ولسنا ننعى على الإخوان هذه النقيصة في رسـائلهم، لأنَّ الهـدف الذي دونتْ من أجله لم يكن للفلسفة أو العلم فحسب، بـل لأمـور خفية أخرى سبقت الإشارة إليها. ويبـدو أنَّ اخـتلاف الاسـلوب وتكرار الأفكار يدفع بالباحث إلى الميل بأنَّ مـؤلفي الرسـائل لَـمْ يجمعهم بلدٌ واحد، بل كانوا يتباينون مسكناً ووطناً بـين البـصرة وبغداد، بحيث إذا كُلف أحدهم التحدّث عن علم من علوم الأوائـل أتى على أفكار تحدّث عنها غيره أيضاً من مدوني الرسائل. ولـم يلحظ جماعة الإخوان أيّة غضاضة بادئ الأمـر، ولكـنهم - فـي تصورنا - لمسوها أخيراً، فاندفعوا إلى فكرة الاختـصار وجزالـة الأسلوب، فكانت(الرسالة الجامعة)التي حاولوا تقديمها للفئة الخاصّة من المتعلمين.

وضمن هذا الإطار العام الذي تميزّت به الرسائل كما بسطنا، نجد فيها صورة رائعة للنقد الذاتي والاجتماعي، متمثلاً بالمحاكمـة الطويلة التي جرتْ بين الإنسان وبعض أنـواع الحيـوان، صـاغ الإخوان من خلالها أكثر من نهج للفكر والطريقة، رامزين وهادفين إلى تعرية بعض حقائق الحياة السياسية التـي كانـتّ سـائدة فـي

فترتهم، فكانت هذه (المحاكمة) حقاً صفعة لكل الظالمين، في كل عصرٍ وفي كل مصر[1].

وأياً ما كان الأمر، فمن الإشكالات المنهجية التي تُثار في هذا السبيل، هي عددية الرسائل، حيث تباينت الدراسات عنها وتشعّب الباحثون شيعاً وأحزاباً إزاءها:

فمن ناحية **النقد الداخلي**، نجد أنَّ الإخوان أنفسهم يتضاربون في تحديد العدد الكامل لها، فهناك ثلاثة موارد عنها:

(أ) موردٌ يدّعي أنّها إحدى وخمسون رسالة[2].

(ب) وموردٌ يدّعي أنها اثنتان وخمسون[3].

(جـ) وموردٌ ثالث يدّعي أنّها إحدى وستون![4]

أمّا من ناحية **النقد الخارجي**، فيتحدّد على الشكل التالي:

(أ) شذرات الإسماعيلية المتأخرة تشير تارة إلى أنَّ عددها (52) وتارة أخرى (53).

(ب) يشير القفطي في تاريخه إلى أنّها (51)رسالة، ويشير التوحيدي إلى أنّها (50) رسالة.

وإذا عدنا إلى إخوان الصفاء نجدهم قد أكدوا في الرسائل أكثر من عشر مرات، على أنّها إحدى وخمسون، وذكروا خمس مرات إنّها اثنتان وخمسون، ولا يهمنا كثرة ترديدهم عن عدديتها. ولكن الواقع أنَّ تقسيمها - رغم اضطرابه - يدفعنا إلى القول -

---

[1] انظر: رسائل الإخوان، 2/204- 377 (طبعة بيروت)

[2] انظر: المصدر السابق، 1/283، 2/89، 4/126.

[3] انظر: المصدر السابق، 1/1، 19، 0048، 4/320.

[4] انظر: المصدر السابق، 3/48.

ولأول وهلة - إنّ تعدادها (كما هي منشورة الآن) ينتهي إلى (52) رسالة[1] وعند ذاك يجوز لنا السؤال عن السبب الذي أدّى من ناحية النقد الداخلي، إلى اختلاف الإخوان في ذكر الصحيح من تقسيمها العام؟.

يظهر لنا، وبقناعة لا تبلغ حدَّ الحَسْم أو الجزم، أنَّ الإخوان اعتبروا الرسائل (51) رسالة في حال حذف (الرسالة الجامعة) من مجموعها. واعتبروها (52) رسالة في حال ضمّ (الرسالة الجامعة) إليها. وهذا الاحتمال الذي نرى يدفعنا إلى تأكيد القول بأنَّ الرسائل كُتبتْ بيد أكثر من شخصٍ واحدٍ، مع التسليم بفرضية أنَّ النسخة الأم قد فقدتْ بحكم تحديد العددية. أمّا ما ورد في الجزء الثالث من الرسائل - والذي أشرنا إليه سابقاً- وكونها (61) رسالة، فلا نشك أنّه من خطأ النُسّاخ لا غير، و ما ذكره المتقدمون فلا دليل عليه سوى السماع والنقل، حيث لم تكن طريقة النشر يومئذ سليمة ودقيقة كما هي عليه الآن!.

وأعود إلى الإسماعيلية كي نقف على رأيهم بهذا الخصوص، فمنهم مَنْ يدّعي أنّها (52) رسالة لاعتبارين: أولهما أنّها دوّنت بهذا العدد تيمناً بعدد ركعات الصلاة المفروضة وما يتبعها من النوافل

---

[1] اعتمدنا في بحثنا من ناحية النَص على طبعتين للرسائل: الأولى طبعة القاهرة التي قدّم لها الدكتور طه حسين، والثانية طبعة بيروت التي عملها الأستاذ بطرس البستّاني، وممّا يؤسف له حقاً أنَّ النشرتين لا تخلوان من أخطاء وهفوات في قراءة النصّ وفهمه! ولا بدّ من قيام تحقيقٍ جديدٍ لها تُعتمد فيه المخطوطات المهمة، وهي الكثيرة. وحبذا لو تبنتْ جامعة الدول العربية بقسمها الثقافي الشروع بهذا العمل الضخم خدمة للتراث والفكر.

مضافاً إليها النيّة المتممة للصلاة، فيكون المجموع (52) واعتبروا النيّة تأويلاً للرسالة الجامعة. أما الثاني فيذهب إلى أنّها دوّنتْ بعدد حروف اسم أئمتهم، وهو (عبد الله بن محمد) الداعي الإسـماعيلي المعروف بإدريس بن عماد الدين.

وهناك مَنْ يرى منهم أنّها (53) رسالة، معتمداً ذات التعليل الثاني ولكن باختلاف الاسم، ويقصدون بذلك إمامهم أحمد بن عبد الله: وفي الحالين فهم يعتمدون على حساب (الجُمل) وهو ضربٌ من الحساب يُجعل فيه لكل حرفٍ من الحروف الأبجدية عددٌ من الواحد إلى الألف على ترتيب خاص[1].

وأخيراً فلا يخرج كون الرسائل (52) رسالة عند الإسماعيلية مضافاً إليها الرسالة الجامعة، وهو الرأي الغالب لديهم، و(53) عند البعض منهم. وروايات مؤرخيهم تتضارب في هذا المساق.

15- ذكرنا سابقاً ميلنا إلى احتمال أنَّ الرسائل كُتبتْ ودوّنتْ بقلم أكثر من شخصٍ واحد، وبالمبررات التي أوردناها سابقاً، والآن تُثار مشكلة أسماء الذين شاركوا في تأليفها وتصنيفها، فهاهنا نجد أنفسنا إزاء رأيين متضاربين:

الأول منهما يذهب إلى أنها دوّنت بقلم رجلٍ واحدٍ من رجال الإسماعيلية يدُعى الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسـماعيل، ألفّها في الرد على موقف المأمون وتأييـده للاعتـزال!. ويـرى آخرون أنَّ مؤلفها أحد الدعاة واسمه نور الدين بن أحمد. ويـذهب

---

[1] انظر: المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية بمصر، القاهرة، بدون تـاريخ، 137/1.

أبو حامد الغزالي في(منقذه من الضلال) إلى تأييد فكرة الأحادية في تأليفها، وذلك في عبارته التي تقول: «**صاحب** كتاب إخوان الصفاء»، والمقصود بالصاحب هنا المصنف. وذهب إلى ذات الموقف صدر الدين الشيرازي في أسفاره.

وأما الثاني فينهض على القول بأنّها دوّنتْ بقلم أكثر من شخص واحد، ذكرهم القفطي في تاريخه، معتمداً بذلك على أبي حيان التوحيدي في حديثه عن زيد بن رفاعة «الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعةً جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد ابن معشر البيستي ويُعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المِهرَجاني، وأبو الحسن العوفي وغيرهم، فصحبهم وخدَمهم. وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القُدْس والطهارة والنصيحة»[1].

ويبدو من النصّ أنَّ جُلّ هؤلاء الذين يذكرهم القفطي كانوا من سكنة البصرة إلاّ زيد بن رفاعة فقد تنقل بينها وبين بغداد، وحلّ بها ردحاً من الزمن ليس بالقصير. وكذلك يظهر من حديث التوحيدي أنَّ زيداً كان أكثر أولئك نصيباً في الفهم والعلم والفطنة، فاسمعه يصفه فيقول: «ذكاءٌ غالبٌ، وذهنٌ وقّادٌ، ويقظةٌ حاضرة، وسوانح متناصرة، ومتسع في فنون النظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة وحفظ أيام الناس، وسماع للمقالات،

---

[1] انظر :أبو حيان التوحيدي-الإمتناع والمؤانسة، بيروت بدون تاريخ،4/2- 5.

وتبصر في الآراء والديانات، وتصرف في كل فنٍ: إمّا بالشدوِ الموهمِ، وإمّا بالتبصّر المُفْهِمِ، وإمّا بالتناهي المفخْمِ».

وكانت البصرة يومذاك محجة الفكر ومنار المعرفة، ففيها ظهرت التيارات والمذاهب الفكرية المختلفة، وفي ظلالها نشأ الحسن البصري(ت110هـ) وواصل بن عطاء(ت131هـ) والنظّام المعتزلي(ت 231هـ) وأبو الحسن الأشعري (ت324هـ) والجاحظ (ت: 254هـ) وغيرهم كثير. فلا غرابة أنْ تكون هي أيضاً حلقة الوصل بين إخوان الصفاء ومركزهم الذي إليه يُهرعون.

وأمّا ما يذكره التوحيدي في كتاب المقابسات من أسماء كأبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني، وأبي زكرياء العميري، وأبي محمد المقدسي، ويحيى بن عدي، وإسحاق الصابي، وماني المجوسي، وأبي العلاء المعري؛ فهي في رأينا لا ترتبط بجماعة (إخوان الصفاء) الذين نقصد هنا أكثر من ترادف الاسم مع سرية العمل فحسب!.

ويميل الأستاذ عمر الدسوقي[1] إلى أنَّ أحداً من (آل البيت) قد شارك في تأليف الرسائل واختيار موضوعاتها، ونحن لا نستبعد أنْ يشارك في تدوينها مَنْ تسمى باسمهم، أمّا أنْ يكون أحدهم بالذات، أعني أحد الأئمة الإثني عشر، فأمر نستبعده لأنَّ اصطلاح (آل البيت) عبارة يطلقها الشيعة على أئمتهم المعصومين، فإنْ كان المقصود أحد هؤلاء الأئمة، فالدعوى منقوضة تاريخياً لأنَّ آخر

---

(1) انظر كتابه: إخوان الصفاء، القاهرة 1947، ص66.

إمام حيّ توفي عام 260 للهجرة هو الحسن العسكري (ع)، وهو الحادي عشر في سلسلة أئمة أهل البيت، وإخوان الصفاء ظهرت مدرستهم حوالي 334 للهجرة، بمعنى آخر أنَّ الرسائل لم تؤلّف أو تدوّن قبل هذا التاريخ!. أمّا إذا كان المقصود بالقول هو الانتساب إلى آل البيت، فهو ضعيف أيضاً، لأنَّ طبيعة الرسائل لا تستوي مع نقاوة الفكر العلوي المعروف في التاريخ.

وهناك مصادر إسماعيلية متأخرة تحصر أسماء مؤلفي الرسائل بعبد الله بن حمدان، وعبد الله بن سعيد بن الحسيني، وعبد الله بن ميمون المعروف بقداح الحكمة، وعبد الله بن مبارك. وممّا يلفت النظر في هذه المصادر أنّها اختارت (العبدلة) بداية لكل اسم من الأسماء بلا استثناء، بحيث يدعونا إلى وضع أكثر من علامة استفهام حول الرواية ودعواها!.

ولسنا نجزم الآن، بعد الذي قلناه، جزماً منهجياً بمجموعة من هذه الاسماء دون أخرى، ولكننا نميل إلى سلامة رواية أبي حيان التوحيدي الأولى التي أوردها في كتابه الإمتاع والمؤانسة، أكثر من غيرها، مؤكدين مرّة أخرى أنَّ الرسائل دونت بيد أكثر من رجل واحد. أمّا أي المجموعتين هي صاحبة السبق في التدوين والتأليف، فنحن نميل أيضاً إلى أنَّ جماعة البصرة أقرب روحاً وفهماً وزماناً إلى طبيعة الرسائل، ويبقى الحكم القطعي واليقيني رهينة صدق الدراسات القابلة حول الإخوان وحقيقتهم.

وممّا لا يقبل الشك أنّهم كانوا على أربع طبقات: الأولى قوامها الشبّان الذين تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والثلاثين، والثانية قوامها رجال تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين

يبدأون بتلقي الحكمة العالية والعلوم الدنيوية الأخرى، والثالثة قوامها ناس بين الأربعين والخمسين، وهؤلاء هم أصحاب معرفة الناموس الإلهي (ومن هذه الطبقة مؤلفو الرسائل!)، والطبقة الرابعة بعد الخمسين، وأولئك منزلتهم منزلة الملائكة المقربين.

وفي لفتة تعليمية في المجال نفسه يشير إخوان الصفاء إلى أنَّ إصلاح (المشايخ الهرمة) صعب المنال، لأنَّ هؤلاء اعتقدوا منذ صباهم آراء فاسدة منحرفة لا سبيل إلى محوها أو تقويمها، فهم يتعبون المصلح ولا ينصلحون!، بينا الشباب القوي، المتين العود، السليم البنْية، الراغب في التعلّم، المؤمن بالله واليوم الآخر، الباحث عن الأسرار والبعيد عن التعصب، أقدر على تلقي المعارف الإنسانية وممارستها، والاستمرار عليها، والدعاوة لها. وكأن إخوان الصفاء هنا يقرّرون صحة قاعدة التعّود وتكرارها في الأخلاق والتربية والسلوك كي ينزع المرء نحوها دائماً حتى يصل مرحلة أصحاب (معرفة الناموس) علماً وحكمة وعرفاناً![1]

16- وننتقل الآن مع الإخوان إلى رسالتهم الجامعة المنسوبة للحكيم المجريطي(395هـ) والحاوية على إحدى وخمسين رسالة في أربعة أقسام[2]، ويكفي دليلاً على أنّها ليست له الاطلاع على المقدمة القيّمة لمحققها الدكتور جميل صليبا، مؤكداً أنَّ نسبتها للمجريطي لا تصح، وأنَّ أسلوبها يساير كل المسايرة أسلوب

---

[1] انظر رسائل إخوان الصفاء، ط. بيروت 4/119- 120.

[2] انظر: نشرة المجمع العلمي العربي بدمشق (1952، ص66) التي حقَّقها الدكتور جميل صليبا، ثم قام بتحقيقها ثانية الباحث الدكتور مصطفى غالب، ونشرت في بيروت عام 1947.

الإخوان، يضاف إلى ذلك المواطن الكثيرة التي يذكر بهـا إخـوان الصفاء (الرسالة الجامعة)، وتذكر الرسالة الجامعة رسائلهم.

ويحسن التأكيد هنا أنَّ (الرسائل) لم تُعرف في بلد المجريطي (أسبانيا) إلا بعد أنْ نقلها إليها تلميذه الكرماني عام 458 للهجـرة، أي بعد وفاة الأستاذ، ولم يُعرف عن المجريطي أنـه رحـل إلـى الشرق وتعرّف على علمائه، لذا فنحن نميل أيـضاً إلـى اعتبـار (الرسالة الجامعة) من وضع إخوان الصفاء وتـرتيبهم، ولكننـا لا ندري هل أنها دُوّنتْ بنفس الأقلام التي ألّفت الرسائل من قبـل، أم بأنامل أخرى؟. هذا ما يدعو إلى الشك، لأن الأسلوب - على الرغم من مسايرته لإنشائية الإخوان - يتميّز بالدقة والجزالة والإيجـاز، ونحن لا نتردد من القول بأنه كان للرسائل أهميتهـا وتأثيراتهـا، سواء في مشرق الأرض الإسلامية أو مغربها، وقضية تداولها في بلاد الأندلس أمرٌ لا مشاحة فيه، ولعل ما يـذكر مـن أنَّ راهبـاً فرنشسكانياً اسمه تورميدا سرق بعض رسـائل الإخـوان ونـسبها لنفسه[1]، ما يؤيد أنَّ الرسائل كانت متداولة في تلك الرقاع، ولكـن كما بسطنا من قبل بعد وفاة المجريطي.

أمّا ما يذهب إليه عمر الدسوقي في كتابه الذي أشرنا إليه في التعقيبات، من أنَّ الرسـالة الجامعـة عبـارة عـن محاضـرات للمجريطي شرح فيها رسائل الإخوان، فأمرٌ لا نقرّه ولا نأخذ بـه، ذلك لعدم ثبوت اتصاله بهم تاريخياً من جهة، ومن جهةٍ أخـرى لا

---

[1] قارن: آسين بلاثيوس- إبن عربي (الترجمة العربية بقلم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت 1979) مقدمة المترجم، ص14- 15.

يمكن أنْ يكون الشرح - والمقصود منه تحميل النّص أكثر من طبيعته المخصّصة له مع الإيماء والأمثلة والتوضيح - بهذا الإيجاز الذي ظهرت فيه فصول الرسالة الجامعة!. وفوق هذا وذاك، فإنّ إشارة الإخوان المتكرّرة للرسالة الجامعة، يدفع - وبشكلٍ مقنع - نسبتها إلى غيرهم.

17- ونعود ثانية إلى أبي حيان التوحيدي، حيث يحدثنا عن الرسائل في كلام له مع وزير صمصام الدولة بن بوية (عام 373هـ) المدعو أحمد بن سعدان قائلاً له: «لقد رأيتُ جملة منها، وهي مبثوثة من كلّ فنّ بلا إشباعٍ ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات. وحملتُ عدّة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني وعرضتها عليه، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً، ثم ردّها عليَّ وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجْدوا، وحاموا وما وردوا، وغنّوا وما أطربوا، ونسجوا فهلْهَلُوا، ومشطوا فَفلْفَلوا، ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يُستطاع، ظنّوا أنّهم يمكنهم أنْ يدسّوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمِجَسْطي والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنّقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميّات والكيفيات - في الشريعة، وأنْ يضُموا الشريعة للفلسفة، وهذا مرامٌ دونه حدد. وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ أنياباً، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخْطاراً، وأوسع قوىً، وأوثق عُراً، فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه»[1].

---

[1] انظر: ابو حيان التوحيدي- المصدر السابق، 6/2.

والرأي الذي يسوقه أبو سليمان المنطقي من أنّهم حاولوا ربط الشريعة بالفلسفة، أورده الإخوان بلبوس آخر مدّعين أنَّ الشريعة طبّ المرضى، والفلسفة طبّ الأصحاء، والأنبياء يطبون المرضى حتى يزول المرض بالعافية. وأمّا الفلاسفة فإنّهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يقربهم مرضٌ لغُوب!.

ويظهر لنا من فحوى النص أنَّ إخوان الصفاء ارتضوا لأنفسهم طريق الوقاية فحسب، باعتبار أنها خيرٌ من العلاج!. وفاتَ الإخوان أنَّ في مثل هذه الدعاوة ما يثير حفيظة السؤال عن معنى النبوات، وهل هي شيء يأتي في مرتبته بعد الفلسفة؟. وهل من الضروري أنْ يكون النبي فيلسوفاً؟. إنَّ الجواب عند الإخوان يتحدد بعبارتهم القائلة: «إنَّ أتمَّ الحيوانات هيئة، وأكملها صورة، وأشرفها تركيباً، هو الإنسان. وأفضل الإنسان هم العقلاء، وأخيار العقلاء هم العلماء. وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء!»[1]، فهناك إذن نحو من التدرج الصاعد يفرضه الإخوان في أسفله الإنسان العادي، وفي أعلاه الفيلسوف الحكيم.

وعلى الرغم ممّا ذكرناه، فإنّنا نجد نصوصاً عند الإخوان تتعارض وتتباين مع هذا الرأي الذي أوردناه، وذلك مثلاً عند قولهم: «إنَّ النبوة هي أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر ممّا يلي رتبة الملائكة!». ولا غرابة بين الموقفين، فرسائلهم - كما بسطنا من قبل - نهضت على هذا النحو من التلفيق والتوفيق،

---

(1) انظر: رسائل إخوان الصفاء، 178/4.

سواء في الوسيلة أو الغاية معاً. ولم يقتصر هذا التلفيق والاقتباس على اليونانيين فحسب، بل كانت لهم أكثر من وشيجةٍ مع الأفكار الشرقية، كالهندية مثلاً: فتقسيمهم الحيوان إلى خمسة أجناس بحسب عدد الحواس، ليس من عمل اليونان، بل هو مقتبس من الهنود القدماء.[1]

وممّا يُثير الدهش حقاً في هذا العمل الموسوعي الضخم - الذي شمل العلوم الإنسانية أكثرها بما فيها الرياضة والنفس والطبيعة وما بعدها - هو السؤال عمّا إذا كان القائمون على الرسائل وتأليفها يحسنون اللغات الأجنبية، شرقية كانت أمْ غربية بحيث ساعدتهم هذه المعرفة على استكشاف الأفكار في أصولها الأولى؟. ليس لدينا في الوقت الحاضر ما يدفع هذا القول أو يؤيده في قليل أو كثير، ولعلّ الذين سينهضون بتحقيق الرسائل تحقيقاً علمياً دقيقاً سيصلون إلى قول فَصْل في الموضوع، ونأمل أن يكون ذلك في القريب العاجل بعون الله.

18- ونترك الآن هذا الجانب التخطيطي لمنحني الإخوان، حيث بسطنا فيه ما قصدنا إلى إيضاحه وبيانه، لنعود إلى الحديث عن آرائهم وأفكارهم موجزين ومرسلين القول إرسالاً. ونبدأ - أوّل ما نبدأ - مع تحديدهم لمصطلح (العِلْم) الذي هو انطباع صورة المعلوم في نفس العالم،[2] وإنَّ الصنعة الحقّة ليست شيئاً سوى إخراج تلك

---

[1] قارن: بينس- المصدر السابق، ص118- 119.

[2] انظر: رسائل إخوان، 198/1. وكذلك قارن ما يرد حول المعلم وتعريفه في رسائل الكندي الفلسفية، وكتاب المؤلف الموسوم: الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت 1985.

الصورة التي هي في نفس العالم ووضعها في الهيولى، والتعلّم بهذا الاعتبار، هو الخروج من حال القوّة إلى حال الفعل. يقول الإخوان: «إن كثيراً من العقلاء يسمون العلم تذكراً، ويحتجون بقول أفلاطون (العلم تذكّر) وليس الأمر كما ظنّوا، وإنّما أراد أفلاطون بقوله هذا أنّ النفس علامة بالقوّة، فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علاّمة بالفعل، فسمّى العلم تذكّراً!. ثم إنّ أوّل طريق التعاليم هي الحواس، ثم العقل، ثم البرهان. فلو لَمْ يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أنْ يعلم شيئاً لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات»[1]. والإنسان يتوصل إلى العلم عن ثلاثة سبُل:

أولها: عن طريق الحواس، حيث يمكن للنفس أنْ تعرف ما هو أخسّ وما هو أسمى من جوهرها، وهو حكمٌ تجريبي على الأشياء ظاهرها وخفيّها، وله قيمته المعرفية في التفلسف الحسّي. وثانيهما: عن طريق البرهان، حيث يمكنها أنْ تعرف ما هو أعلى منها وأشرف، وكان تأكيد الإخوان على هذا الجانب ملفتاً للنظر لاتصافه العقلانية الحادّة.

وثالثها: على سبيل التأمل الاستدلالي، حيث تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً، وهو أعلى مراتب المعرفة الإنسانية.

لذا نجد أنّ إخوان الصفاء اختاروا وضع (المنطق) بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي، فخالفوا بذلك التقليد المتّبع في هذا السبيل، خاصة لدى الفلاسفة المشائين من اليونانيين والمسلمين، وزادوا، فوقفوا منه موقفاً يشبه إلى حدّما موقف الرواقية حين اعتبروه قسماً

---

[1] انظر: رسائل إخوان الصفاء، 3/ 424.

من أقسام العلوم الفلسفية وليس آلة لها، كما هو عليه في المنطــق الأرسطوطالي أو السينوي[1].

وما زال الحديث عن العلم وآلته، فمنطق الإخــوان لا جــدّة فيه، سوى محاولتهم الرامية إلى إضافة لفظٍ سادس هو (الــشخص) إلى مجموعة الألفاظ الخمسة، التي حدّدها فرْفوريوس الصوري في كتابه (إيساغوجي = المدخل)، وقصَدَ الإخوان بالشخص كل لفظــة يشار بها إلى موجودٍ مفردٍ عن غيره من الموجودات، مدرك بإحدى الحواس، مثل قولنا: هذا الرجل، وهذه الشجرة، وما شابه ذلك مــن هذه الكلمات. ولقد لعب لفظ (الشخص) من بعد إخوان الصفاء دوراً مهماً لدى الأستاذ الرئيس ابن سينا من حيث النوع والفرد معاً، مما تُعتبر تقريراته عنه من ابتكارات المنطق السينوي.[2]

وأيّاً ما كان، فالمعرفة في رأيهم إذن تتحقّق أول ما تتحقّــق عن طريق الحواس بوساطة الطبيعــة ومــا فيهــا مــن كائنــات وموجودات، حيث تتباين هذه المعرفة بحسب تباين درجات الحواس وإدراكاتها، مؤكدين بأنّ «لكل حاسّة مدركات بالــذات ومــدركات بالعَرَض، وهي لا تخطئ في مدركاتها التي لها بالذات، وإنّما يدخل عليها الخطأ والزلل في المدركات التي لها بالعَرَض» ثــم يــضيف الإخوان: «إنّ كل ما لا تدركه الحواس بوجهٍ من الوجوه لا تتخيله

---

[1] انظر مثلاً كتاب المؤلف: المنطق السينوي- عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، بيروت 1983، ص15- 16.

[2] انظر للمؤلف بحثه الموسوم: ابن سينا والمبادئ العامة - مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد 1963/6. وقارن أيضاً كتاب المدخل من منطق الــشفاء لابــن سينا، القاهرة 1952، ص17 وما بعد.

الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول، وإذا لم يكن شيء معقول فلا يمكن البرهان عليه، لأنَّ البرهان لا يكون إلاّ من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول»وتحدّد هذه المعرفة الطبيعية بخمسة أشياء هي: الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان. ولسنا الآن - كما أشرنا - بصدد العرض المفصّل لأفكارهم، بل سنحدّد أولاً معرفتهم للمادة (الهيولى) حيث إنها كل جوهر قابل للصورة. والمقصود بالصورة كل شكل يقبله الجوهر، واختلاف الموجودات هو بالصورة لأنها تتجانس من حيث المادة. وبهذا الرأي يخالف الإخوان المشائية وآراءها التي أكد عليها المعلم الأول من أنَّ التباين يعود إلى المادة لا إلى الصورة، لأنَّ الصورة في رأيه، واحدة بالنسبة للكائنات الإنسانية. أمّا إخوان الصفاء فقد أدركوا من الصورة مدلولها الجزئي لا النوعي، وفرقٌ ولا شك بين الموقفين من الناحية الجوهرية، والأمر يعود في واقعة إلى أنَّ فلسفتهم تنهض على تحقيق إنسانية (الإنسان الفرد) في المجموع العام، فنظرتهم إذن لا تخلو من الجدة والطرافة والمعاصرة.

والهيولى، في ضوء ما تقدم، تقسم إلى أربعة أقسام:

(أ) الهيولى الصناعية، وهي الجسم الذي يعمل منه الصانع صنعته، كالخشب بالنسبة الى النِجار، والحديد إلى الحدّاد. والأشكال هي الصور الصناعية لهذه الهيولى.

(ب) الهيولى الطبيعية، وهي الأركان الأربعة، أو ما يسمى بـ (الأُسْطُقسات) والمقصود بها النار والهواء والماء والتراب.

(جـ) الهيولى الكلية، وهي الجسم المطلق الذي منه جملة العالم، كالأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع.

(د) الهيولى الأولى، وهي جوهر بسيط معقول لا يدركه الحسّ لأنه صورة الوجود فحسب، لا كيفية ولا كميّة فيه، وهو قابل للصور كلّها.

19- على أنَّ الجانب الذي تبتغي الإشارة إليه هنا هو تحديد إخوان الصفاء للموجودات أو الكائنات بنوعين: موجوداتٌ هابطة من أعلى وهي كلّية، وموجوداتٌ جزئية؛ كلتاهما تتفرعان إلى تسع مراتب ثابتة في الأعيان هي: الله والعقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم والفلك والأركان والمكونات (ويقصد بها المعادن والنبات والحيوان)، وهذه الأخيرة مرتبة بعضها تحت بعض، متصل أواخرها بأوائلها، كترتيب العدد. فالإخوان بموقفهم هذا كأنهم يحاولون وضْع فرضية تقرب إلى نظرية التطور البايولوجي حيث يقولون: «إنَّ مرتبة الحيوانية مما يلي الإنسانية ليست من وجهٍ واحدٍ، ولكن من عِدّة وجوه: وذلك أنَّ رتبة الإنسانية لما كانت معدن الفضائل وينبوع المناقب لم يستوعبها نوعٌ واحدٌ من الحيوان، ولكن عدّة أنواع، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها بالأخلاق النفسانية مثل الفرس!».

ويعتقد الإخوان أنَّ الله أوّل ما أبدع العقل ثم النفس وبعدها أوجد الهيولى، ثم الطبيعة وبعدها الجسم، مؤكدين هنا دلالة الإبداع لا دلالة الفيض. وقاصدين بالعقل، العقلَ الفعّال منه، وهو جوهر بسيط نوراني فيه صورة كل شيء. وعفوا بالنفس بأنها صورة من صور العقل الفعّال، وهي مزاج البدن. أما الهيولى فقصدوا بها الروحانية أو ما تسمى هيولى المبدعات ما فوق فلك القمر... واعتبروا الطبيعة قوّة من قوى النفس الكلية الفلكية السارية في

الأركان(الأُسْطُقسات) الأربعة، ومالوا إلى أنها (مَلَكٌ مــن ملائكــة الله، وعبدٌ من عبيده). ورأيهم هذا، من حيث الغلبة يؤيــد موقــف الفلاسفة في الإسلام الذين اعتبروا الطبيعة (متشخصة) قائمة بذاتها، تدرك الأعراف لديها وهو الجنس والنوع، بينا يدرك الإنسان، أوّل ما يدرك، الأمور الجزئية فحسب!.

والموجودات - في ضوء ما أوردناه - مرتبة بعضها تحــت بعض، ومتعلقة الوجود بالعلة، كتعلّق العدد وترتيبه عــن الواحــد. ولقد لعبت فكرة العدد لديهم دوراً مهماً يطابق ويشابه إلى حدٍ كبير الدور الذي نهضت به الفيثاغورية في عصرها، بل يمكن القول إنّه نقْلٌ واضحٌ عن تلك؛ حيث اعتبروا العدد أصلاً للأشــياء جميعــاً، سواء ما كان منها في نطاق الطبيعة أو ما يفوقها ويرتفــع عليهــا، لأنَّ طبيعة الموجودات هي بحسب طبيعة العدد، فمَنْ عرف العــدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه، أمكنــه أنْ يعــرف كميّة أجناس الموجودات وأنواعها[1].

أما النفس التي ذكرنا سابقا، فمنها كلية ومنها جزئية؛ فالأولى مرتبطة بالجسم الكليّ المطلق الذي هو جملة العالم من أعلى الفلــك المحيط إلى منتهى مركز الأرض، وهذه النفس سارية فــي جميــع أفلاكه وأركانه ومدبرة لها. والثانية منهما، فإنّها تــرتبط بــالأمور الجزئية من أفراد وغيرهم، وتحاول دائماً التشبه بالنفس الكلية وذلك عن طريق الأخلاق والمعارف والأعمال الزكية، ويطلق الــبعض عليها مصطلح (العالم الصغير) مقارنة إلى (العالم الكبيــر)، وهــو اتجاه عرفته الفلسفة اليونانية وتبنته، فمَنْ عرف العــالم الــصغير،

---

[1] قارن: رسائل إخوان الصفاء، 178/3.

انكشف له العالم الكبير بالبصيرة والعقل معاً. ومن هنا ينسب إلى سقراط الحكيم قولته المشهورة: إعرفْ نفسك!.

ويمضي إخوان الصفاء مؤكدين بأنَّ النفس التي لم تستكمل بالعلوم والمعارف، ولَمْ تتهذّب بالأخلاق الفاضلة، وأرهقتْ ذاتها بالأفعال السيئة وبالخطايا والآثام، فإنها عند مفارقتها للبدن لا تستقل ولا ترتفع إلى الملأ الأعلى بسبب ثقْل أوزارها، ولا تدخل رحاب الملائكة، بل تُغْلق دونها أبواب السماء، وتبقى معلّقة في الهواء، حيث لا أنيس ولا جليس، يصيبها وهج الأثير تارة، وقرّ الزمهرير أخرى!. عقاباً لها لأنها لم تتعرف سبيل الحكمة، ولم يسبق لها أنْ أضاءت بالمعارف الحقة صورها، ولا أنارت بالرياضة فكرها، ولم تحاول النظر في المذاهب الروحانية- كالاطلاع على النّهج السقراطي والترهّب والتزهّد المسيحبين- لذا كان مصير هذه الأنفس العقاب الأليم، حيث تكون الجحيم هي المأوى!.

ومن غريب ما يذهب إليه إخوان الصفاء في هذا المجال أيضاً، أنَّ الجنين إذا ظهر للوجود وهو غير مستكمل الخِلْقة - كالأعمى والأصم والأبكم - فإنَّ نفوس هؤلاء، عند مفارقتها البدن، لا تنعم النعيم الوافر في الدار الآخرة!. ولا ندري ما ذنب أولئك البشر الذين حرمتهم الطبيعة كمالاتها الإنسانية، وليس لهم في هذا النقصان يد ولا طول، لا من قريب ولا من بعيد، فكيف جاز إذن حرمانهم حتى من نعيم الآخرة؟!.

تُرى أيهما كان أكثر قسوة نحوهم: أفلاطون الذي بررّ وسمحَ بالقضاء عليهم وهم بَعْد كائنات ترنو إلى هذه الحياة، أمْ أخوان

الصفاء في طردهم من جنةٍ عرضها السموات والأرض أعدتْ للمتقين؟.

وعَوْدٌ على بَدْء، يحصر الإخوان أمراض النفس في أربعة أصناف:

(أ) مرض الجهل المتراكم.

(ب) مرض الأخلاق الردئية.

(جـ) مرض الآراء الضّالة المفسدة.

(د) مرض الأعمال السيئة.

وطب هذه الأمراض النفسية وعلاجها يتحدّد بالاقتداء بسنّة الناموس، واجتناب المحارم والنهي عن المنكر، ولزوم طلب المعرفة، والتخلّق بالأخلاق الجميلة والعادات الحميدة، كي تنتهي النفس نهاية حسنة بعد مفارقتها هذه الدنيا، لأنَّ الموت - على حدّ تعبير إخوان الصفاء ولادة النفس، وهو وموقف يتميز بالعرفان وله جذوره التاريخية القديمة.

ويرى الإخوان أنَّ لكل كائنٍ من هذه الأنفس التي تحت فلك القمر، أربعة أدوار من الوجود، تتحدد بمقدار دورةٍ واحدةٍ من أدوار الأشخاص الفلكية، لأنَّ كلّ شخصٍ في الفلك له حركة دائرية تخصه. ويعني إخوان الصفاء بالأدوار ما يلي:

(1)- صعودٌ من الحضيض، أي وجود من العدم.

(2)- ثم ارتفاع إلى الأوج أو القمة.

(3)- ثم هبوط عن الأوج والقمة وانحطاط عنها.

(4)- وأخيراً هبوط للحضيض مرة أخرى، أي موت الكائن.

وفي ضوء هذه الأدوار، نجد أنَّ إخوان الصفاء أجازوا عملية التناسخ والنقْل من البدن الإنساني إلى البدن الحيواني أو النباتي، وبذلك جدّدوا دعاوة الفيثاغورية ونظرية أفلاطون في التناسخ، مدعين أن التطهير الروحي لا يتم إلاّ عن طريقها!. وبموقفهم هذا خالفوا آراء فلاسفة الإسلام ممّن تمسكوا بالمُثل العقلية، كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد والشيرازي وغيرهم.

وقادهم هذا الرأي - وبشكل خفيٍ - إلى الإيمان بتأثيرات الكواكب والنجوم على الأفراد وتفاوتهم في هذه الحياة، فمن طريف ما يذكر عنهم أنَّ للكوكب (عطارد) أثراً واضحاً على بعض أشخاص المجتمع: فإن تخلّف هذا الكوكب في سيره جلب لأولئك المساكين سوء المصير من مرضٍ وفقرٍ وعزْلٍ واعتقالٍ وسجنٍ ومصادرة أموالٍ وعطلٍ عن العمل!. وإذا استقام في مسيرته عرض لأولئك الناس الخير والسلامة والنشاط والاستقامة. فالإخوان هنا يربطون مصائر الأفراد بحركات الكواكب وسيرها، وهي فكرة قديمة أيضاً اقتبسوها - ومن قبلهم الكندي الفيلسوف - من مدارس شرقية وغربية معاً.

20- أمّا وجود العالم، فيقدّم الإخوان صورتين مختلفتين عنه، تتباين إحداهما عن الأخرى من ناحية المنهج، وتتفقان في القصد والغاية. والغاية هنا هو تأكيد الإخوان على فكرة الحدوث تأكيداً كلامياً يعتمد على قاعدة (إنَّ ما لا يخلو من الحوادث، فلا بدّ أنّه حادثٌ) لأنَّ القديم هو الذي يكون على حالٍ واحدةٍ لا يتغّير ولا تحدث به حال[1].

---

[1] انظر: المصدر السابق، 314/3، 320، 334، 430.

فالصورة الأولى من موقفهم هذا تتعلّق بعملية الخَلْق، والثانية ترتبط بنظرية الصدور أو الفيض. والمقصود من (الخَلْق) هنا هو عملية الإبداع التي تعني الإيجاد من عدم أو من لا شيء رغم أنَّ دلالة الخَلْق الفلسفية تعني إيجاد شيء من شيء. وأيّاً ما كان، فهي تترتب بتعاقب وتتابع زمنيين، كما ذهبتْ إليه الأديان السماوية الثلاثة. وبهذا ابتعد إخوان الصفاء عن أفكار المشائية والأفلاطونية وأنصارهما، وابتدعوا طريقاً لاحباً لهم، اقتبسوا بعض معالمه من نصوص الكتاب الكريم، ففتحوا بذلك الباب على مصراعيه لأجيال الفلاسفة من بعدهم الذين أيدوا فكرة الخلق من عدم ووضعوها أساساً في مذاهبهم الفلسفية.

ولكن لإخوان الصفاء تحرّز خاص يرون فيه أنَّ عملية الخَلْق الطبيعية أخذتْ مرحلة طويلة من الزمن، عندما أخرجتْ من العدم اللامحدود إلى الكائن المحدّد. وخلال هذه المرحلة تميزّت ظاهرة الوجود بالتعيين والتشخيص، فانتظمتْ أصولها وأجناسها وأنواعها، وتقاربتْ عناصرها[1] وقد اعتمد الإخوان في ذلك على تفسيرهم لمعنى اليوم القرآني الذي يعادل ألف سنةٍ ممّا يعدّ البشر!. ومن حيث إنَّ الله خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، فالمرحلة التطورية إذن استوعبتْ حدّاً زمنياً يقدّره الإخوان بستة آلاف سنة! رغم أنّهم يؤكدون بأنَّ هذا التطور الزمني مرتبط بالكائنات الطبيعية فحسب. وفات أصحاب الرسائل بأنَّ التشبيه الوارد في الآية الكريمة: «إنَّ يوماً عند ربك كألف سنةٍ ممّا

---

[1] انظر: المصدر السابق، 3/ 331.

يعدوّن» لا يدخل في نطاق التحديد أو التبعيض الإنساني، لأنّه تقريبٌ سايكولوجي يحمل صورة المبالغة العددية لا غير. باعتبار أنَّ (الألْف) و(السبعين) من صيغ المبالغة عند العرب عصر ذاك، ولو كان الأمر خلاف ذلك لتعرّضت الذات الإلهية لصفات تخرجها عن ذاتها التي هي عين صفاتها، ممّا لا نقرّه بأي حالٍ من الأحوال.

أمّا ما يخص من هذه الكائنات الأمور الإلهية (كالعقل الفعّال والنفس الكلّية والصور المطلقة)، فالله يوجدها دفعة واحدة دون هذا التراخي الزمني الذي يدّعون، لأن العالم الأعلى لا يخضع للفناء، بينا عالم الطبيعة الأسفل سيفنى إنْ عاجلاً أو آجلاً!. واعتمدوا في موقفهم هذا نظرية الخلْق لا نظرية الفيض كما تصور الأستاذ عمر الدسوقي[1]، فأنكر عليهم هذا التناكر السخيف!.

وهنا لا بدّ لنا من وقفةٍ نتأمل فيها نظريتهم في الفيض الإلهي التي لفقوها عن الأفلاطونية المحدثة مع تفصيلٍ أوسع في سلسلة الصدور لعلهم اقتبسوه من أبي نصر الفارابي، حيث يقول الإخوان ما فحواه: إنَّ الله هو العلّة الأولى أو المبدع الأوّل، يصدر عنه أول ما يصدر العقل الفعّال (ويعبر الإخوان أحياناً بلفظة العقل دون إضافة صفة الفعّال)، وعن هذا العقل تصدر النفس الكلية، وعن النفس الكلية تصدر الهيولى الأُولى (أي الأبعاد الثلاثة أو بمعنى آخر الجسم المطلق). وتفيض عن الهيولى الأولى الطبيعة الفاعلة، وعنها يفيض الجسم أو ما يسميه إخوان الصفاء الهيولى الثانية، أي إنها هيولى مضافة إليها صورة، فتعطى الجسم المطلق الشكل

---

(1) انظر: عمر الدسوقي- المصدر السابق، ص157.

الكُري الذي هو أجمل الأشكال الهندسية. وعن هذا الجسم يصدر عالم الافلاك، ثم عنه تصدر العناصر الأربعة (الأُسْطُقسات) وعن هذه الأخيرة تصدر المعادن والنبات والحيوان[1]. وبهذا تنتهي سلسلة الصدور أو الفيض بسُلّم نازل حاول إخوان الصفاء تبريره بما تمسكت به الأفلاطونية الجديدة في ادعائها أنَّ مصدر هذا الفيض هو جود الله وكرمه، ولا دخل للإرادة في إيجاده. فهناك إذن نحو من الجبر الميتافيزيقي لا يمكن حتى لأشدّ العقول تصوفاً أنْ تركن إليه من الناحية المنطقية، ولولا حب إخوان الصفاء لروح التلْفيق في منهجيتهم، لدفعوا بالنظرية بعيداً عن رسائلهم وأفكارهم، ولتمسكوا بنظرية الخلْق دون غيرها!.

21- ونترك هذا لنمضي مع الرسائل إلى جانبٍ مهمٍ من جوانبها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ففي تضاعيفها أفكار نادى بها الإخوان وتعصبوا لها متأثرين بالتقليد والاحتذاء تارة، وبالابتكار والابتداع تارة أخرى، بحيث لم يتركوا صورة من صور الحياة العامة - إلاّ في النادر- لمْ يحاولوا التحدّث عنها أو الكلام عليها. وسنجتزئ هنا موقفهم نحو الطبقية الاجتماعية وتفسيرهم

---

[1] انظر: رسائل إخوان الصفاء، 54/3، 168، 196، 322.

تنكر الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه (إخوان الصفاء) لنظرية الخلْق عند الإخوان فلم يُشر إليها، بل اكتفى بنظرية الفيض، لذا انتهى بهم إلى الخروج على تعاليم الإسلام! ولكن المتدبّر لمنهجيتهم ونصوصهم يجد أنَّ نظرية الخلْق من عدم هي الغالبة على مأثورات الرسائل، لا كما ظنَّ الدسوقي فرماهم بالمروق!

لقيام الدول وما هي صفات الرئيس ومميّزاته التي يجب ان تتوفر فيه بشكلٍ عام كي يستحق رئاسة الدولة.

فمجتمع الإخوان الطبقي يتكون من فئات تتنازل على الوجه التالي:

(أ) طبقة أهل الدين والشرائع والنبوات.

(2) طبقة الملوك والأمراء ورجال السياسة.

(3) طبقة أهل العلم والحكماء والأدباء.

(4) طبقة المزارعين والفلاحين.

(5) طبقة الصنّاع وأصحاب الحرف.

(6) طبقة التجار والباعة.

(7) طبقة الاتكاليين الذين يعيشون على غيرهم.

(8) طبقة الفقراء والمساكين والكادحين(ويبدو لنا أنَّ المقصود بالكادحين هنا هو الدلالة القرآنية التي تقول: «يا أيّها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربك كدْحاً فملاقيه» ولا علاقة للفظة بدلالتها الاصطلاحية المعاصرة).

في ضوء التقسيم الطبقي، يظهر أنَّ الإخوان يعنون أنَّ أصناف الناس رتبتْ على شكل تصاعدي. وليس في هذا التوزيع الفئوي ما يشير إلى أنَّ الأسفل يجب - بحكم الطبيعة - أنْ يخضع للأعلى خضوعاً تاماً كما هو عليه الحال في جمهورية أفلاطون مثلاً. والطبقية بهذا المفهوم الأفلاطوني تباين ظاهر فلسفة إخوان الصفاء القائمة على أساس أنَّ الناس سواسية كأسنان المشط، ولا فرق بينهم إلاّ في (العلم) و(المعرفة) بمعناهما الواسعين.

أمّا الدولة وقيامها فيتحدّد بذات الصورة التي سبقت الإشــارة إليها بالنسبة للإنسان الفرد وأدواره الأربعة التي يمّــر بهــا مــن الوجود حتى الفناء. وهذه الأدوار البايولوجية عكسها الإخوان على نهوض الدول وخياتها، باعتبار أنَّ منهجهم يشمل الإنسانية جمعــاء متمثلة بالفرد المتعيّن وإصلاحه فما يصلح لتعليل حياة الفرد يصلح لتعليل حياة المجتمع بصورة عامة.

وتمرّ الدولة، بالنسبة لمنطق التطور التاريخي، بثلاثة أدوار:

(أ) دور الأبتداء والتأسيس والبناء.

(ب) دور الازدهار وتحقيق الغاية التي من أجلها ظهرت.

(جـ) دور الضعف والانحلال، ثم الانتهاء.

ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الفيلسوف الاجتماعي ابن خلدون (ت 808هـ) أخذ بهذه الأدوار في(مقدمته)المعروفة، وكذلك تبناها في العصر الحاضر المؤرخ البريطاني توينبي مع بعض التحوير.

وإذا عدنا إلى رئيس الدولة وصفاته العامة والخاصّة، وجدنا أنّ الإخوان استعاروا تلك الخصال من مصدرين: أولهما: محــاورة الجمهورية لأفلاطون، وثانيهما: كتاب الفارابي فــي (مبــادئ آراء أهل المدينة الفاضلة). ولا نجد حاجة لتكرارها، ويمكــن للقــارئ الرجوع إلى فصل(مدينة فاضلة متطورة) للوقوف على تفاصــيلها هناك.

وأيّاً ما كان، فلا ندري هل تحقّقتْ هذه الأمنية التــي ألحــت إخوان الصفاء في طلبها برجل من رجالهم؟، وهــل كانــت هــذه الخصال متحققة في دولة الفاطميين بمصر؟ أمْ بقي إخوان الــصفاء

يرفعون عقيرتهم عالياً ولا يتسلمون سوى الصدى البعيد دون بارقة أمل تلوح في أفق محاولاتهم الجادة والعملية تلك؟

22- وأخيراً فإنَّ المنحنى العام لحركة الإخوان يعبّر بعمقٍ عن سوْرة الفكر الإنساني الحادة التي نازعتْ نفـوس الطـامعين فـي الحكم، فارتسمت على شكلها الظاهري في رسائل فلـسفية، كـان الإخوان قاعدتها الفكرية المبطنة. ولو قُدّر لها الاستمرار لغيّـرت وجه المجتمع الإسلامي وقلبته رأساً على عقب!، ولكنها بقيتْ فـي ذمة التاريخ وفي أسلات أقلام الباحثين.

ولنا مع الإخوان عودةٌ أخرى أكثر تفصيلاً ممّا أجملناه، وأوسع تحليلاً ممّا أرسلناه، وذلك في دراسة مستقلة قائمة بذاتها.

4. تصوّف عقـلاني

ابـن سينـا

23- وأمّا الوقْفة الرابعة فستكون مع ابن سينا؛ فيلسوف العلم وحكيم المعرفة، وفي موضوع لم يتطرق إليه إلاّ القلّة من الباحثين إذا قيس الأمر إلى دراساتهم السينوية عن النفس والطبيعة وما بعدها؛ وأعني به التصوف السينوي.

ونحن نعتقد - بادئ ذي بَدْء - أنَّ السبيل السالك إلى معرفة الرؤية الصوفية النقية عند الأستاذ الرئيس يمرّ حتماً - وقبل كلّ شيء - بقضية الحكمة المشرقية وما أثير حولها من آراء وأفكار سواء عند القدماء أو لدى المحدثين، وما سببته من ضجةٍ واسعة بخصوص أهدافها العرفانية ودعاوى جدّتها المفتعلةّ!. ومن هنا وجدنا أنْ نستقصي وبشكلٍ موجز المشكلة ذاتها كي نخلص بالامر إلى الوقوف على حقيقة العرفان السينوي.

والمشكلة، قيد البحث، لها دلالتان: الأولى **شكلية** تتعلق بادعاء ابن سينا أنّه ألّف كتاباً أوضح فيه كل شيء عن (الحكمة المشرقية)، ولكن الكتاب - على حدّ قوله - ضاع ولم يبق منه شيء!. والأخرى **منهجية** تتعلق باتجاهات هذه الحكمة السينوية وارتباطها مع العرفان والتصوف، بحيث يعود منهجها لا يعتمد المشائية والأفلاطونية، بل هو نسيج وحده من آراء الشرقيين وفلسفاتهم.

ونبدأ الموقف مع القدماء، مع صاحب المشكلة نفسه ابن سينا حيث يقول: «ولي كتاب غير هذين (يقصد الشفاء والنجاة) أوردتُ فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يُراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتُقى فيه من شق عصاهم، ما يُتقى في غيره؛ وهو كتابي في (الفلسفة المشرقية). ومَنْ أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب»[1]. ويبدو من كلام ابن سينا أنَّ المقصود هو كتاب (الحكمة المشرقية) وقد ذكرته جميع فهارس الكتب القديمة، خاصة كتب الأُصول التي تميّزت بذكر أسماء المؤلفين من العرب وغيرهم وما ألفوا، ولكنها أجمعتْ على أنَّ الحكمة المشرقية(لا يوجد تاماً). ونحن - في هذا السبيل - نؤيد رأي الدكتور يحيى مهدوي[2] الذي أشار فيه إلى أنَّ العبارة التي وردتْ على لسان ابن سينا في المبحث الثاني من كتاب (المباحثات) والتي تقول: «أمّا المسائل المشرقية فقد كتبتُ أعيانها بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ، وأثبتُ منها من الحكمة العرشية (أفضل قراءتها (المشرقية) بَدل (العرشية) خلافاً لقراءة مهدوي ولعلها صحفتْ خطأً من قبل النُسّاخ) في جُزازات، فهذه هي التي ضاعتْ، إلاّ أنها لم تكن كبيرة الحجم، وإنْ كانت كثيرة المعنى، كلية جداً، وإعادتها أمرٌ سهل» كان المقصود منها هو كتاب (الحكمة المشرقية) بالذات. بينا ذهب محقّق (المباحثات) الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى رأي مباين لما

---

[1] انظر: ابن سينا- المدخل من كتاب الشفاء، القاهرة 1952ص 10.

[2] انظر: د. يحيى مهدوي- فهرست مصنفات ابن سينا، طهران 1333، ص85.

قلنا. وكذلك فإنني لا أميل إلى أنَّ شرح كتاب (ايثولوجيا) لأبن سينا هو جزء من كتاب (الإنصاف والانتصاف)، بل هو- فيما أعتقد - عمل مستقل قائم بحدّ ذاته.

24- أمّا إذا عدنا إلى الإشارات التي وردتْ بخصوص **الحكمة المشرقية** لدى المفكرين الإسلاميين، فيمكن حصرها على الوجه التالي:

(1)- أشار ابن طفيل(ت 581هـ) في مقدمته لرسالة حي بن يقظان بقوله: «تلك هي أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام أبو علي بن سينا، فاعلم أنَّ منْ أراد الحق الذي لا مَجْمجَة فيه فعليه بطلبها».

(2) قال ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ما نصه: « وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أنَّ الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية - على ما كان يُذهب إليه - وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة». وحقاً ما قاله ابن رشد، فهذا ما فعله ابن سينا عند تقديمه البرهان على وجود الإله حيث نفى دليل الحركة، كما أوضحنا من قبل. وموقف فيلسوف الأندلس هذا يؤيد ما سبق أنْ ذهبنا إليه من أنَّ عبارة ابن سينا التي تقول: «على ما في ايثولوجيا من مطعن» إنَّ المقصود منها (أي لفظة ايثولوجيا) هو المصطلح الأرسطوطالي، لا كتاب أفلوطين كما ظنّ البعض.

(3)- ذكر فخر الدين الرازي في شرحه لكتاب عيون الحكمة لابن سينا، في الفصل الثامن من الإلهيات، في المسألة الخامسة،

فقال: «إنَّ الشيخ بيّن في الحكمة المشرقية أنَّ الحدّ قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل»[1].

(4)- ذكر نصير الدين الطوسي في تعليقه على رأي لفخر الدين الرازي أورده في شرحه على كتاب الإشارات والتنبيهات، فقال: «إنك نقلتَ في المنطق عن الشيخ أنه قال في الحكمة المشرقية: إنَّ الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاقّ الملزومات، وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود، فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً. وواجب الوجود إذْ ليس بمركب، فلا حدّ له».

(5)- ذهب شهاب الدين السهروردي في كتاب المطارحات في المشرع الثاني المخصصّ للمنطق إلى أنَّ ابن سينا صرّح «في كراريس نسبها إلى المشرقيين - توجد متفرقة غير ملتئمة - بأن البسائط تُرسم ولا تُجدّ، وهذه الكراريس، وإنْ نسبها (يقصد ابن سينا) إلى المشرق، فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلاّ أنّه ربما غيرّ العبارة أو تصرّف في بعض الفروع أيضاً، تصرفاً قريبا لا يباين كتبه الأخرى مباينةً يُعتد بها ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرّر في عهد العلماء الخسروانية، فإنّه هو الخطْب العظيم، وهو الحكمة الخاصّة!»[2]. وقد يُفهم من نصّ

---

[1] لإثبات رأي الرازي في ذلك، قارن أقوال ابن سينا في كتابه منطق المشرقيين، ص40- 41، 45، 56.

[2] انظر: شهاب الدين السهروردي - كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) تحقيق هنري كوربان، استانبول 1945، 195/1.

السهروردي أنه يميل إلى أنّه ليس في (الحكمة المشرقية) المنسوبة لابن سينا جديدٌ بالمعنى الدقيق، ولكن يُستخرج من عبارة شهاب الدين أيضاً أنَّ الحكمة المشرقية الحقّة هي من صناعة العلماء الخسرويين. ولستُ أعلم مَنْ هم أولئك العلماء الذين قصدهم السهروردي، ولعله يريد بهم الذين نشأوا في منطقة خسروا!..

(6)- ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في شرحه على كتاب (حكمة الإشراق) للسهروردي ذات العبارات التي أوردها شهاب الدين سابقاً، مشيراً (أعني الشيرازي) إلى ما ذكره الطوسي في تعليقه على فخر الدين الرازي حول مشكلة الحدّ بالنسبة للأشياء المركبة[1]. وقد أنكر الشيرازي وجود العبارة المذكورة، بينا نجدها بألفاظ الأستاذ الرئيس في كتاب منطق المشرقيين حيث يقول: «إنَّ الأمور البسيطة ليس لها على ما علمت حدود، وإنما رسوم!».

وأيّا ما كان، فما أوردناه من آراء أهل المشرق بخصوص الحكمة المشرقية واصطلاحهما نجد أنَّ ابن سينا نفسه يستعمل دلالة المشرقيين أو الحكمة المشرقية بمعنيين: فتارة تعني أمراً سكانياً- جغرافياً، وأخرى تعني تحديداً للاتجاهات المنهجية السائدة عند فلاسفة الشرق مقرونة بالنسبة لفلاسفة الغرب من مشائين وأفلاطونيين وغيرهما.

25- وكان للأربيين المحدثين رأيهم أيضاً حول (الحكمة المشرقية) ودلالتها مّما لا يُستغنى من الإشارة إليه، لأنَّ في بعض

---

(1) انظر: صدر الدين الشيرازي- حاشية شرح حكمة الإشراق (الشرح لقطب الدين الشيرازي) ص61، 62، 74.

هذه الآراء جدّة وابتكاراً، رغم قسوة بعضها على الفكــر العربــي. وقد استفدنا مجمل آرائهم من كتاب الدكتور عبد الــرحمن بــدوي الموسوم (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)؛ وهو مجموعة بحوث قيمّة ترجمها عن لغات أوربيةٍ متعددة. ونـــورد فـــي أدنـــاه إيجازاً متتابعاً لمواقف أولئك الباحثينِ الغربيين، متوخين من ورائه أنْ ننتهي إلى رأيٍ حول المشكلة التي تُعدّ مدخلاً للعرفان السينوي.

ونبدأ مع **تولوك** حيث يرى أن الحكمة المشرقية التي تبناهـــا ابن سينا هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعـــض المـــسلمين هـــدفاً لعرفانهم، وليست هذه الحكمة إلاّ الحكمة الأفلاطونية المحدثة، وإنَّ لفظ (إشراق) نفسه في رأي تولوك هـــو ترجمـــة لكلمـــة صـــوفية استعملها الافلاطونيون المحدثون بدلالة إضاءة وإشراق. وأيدّ رأي تولوك بتفصيل أوسع الأستاذ **بيوزي** في تعليقاتـــه علـــى فهرســـت المخطوطات العربية لمكتبة بودلي بجامعة اكسفورد.

ويذهب **دي سلان** إلى رأي خاص به، حيث يقول: «إنَّ اللفظ الذي ترجمناه بكلمة IIIuminative هو لفظ (مُشْرقية) ثم يضيف: وأنا أعتبر أنَّ هذا اللفظ إسم فاعل من الفعل (أشـــرق) والمـــصدر منه(إشراق) وإليه نُسب فقيل(إشراقيون) ومعناه يدل على طائفة من الفلاسفة».

ويرى مُنْك في كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربيـــة) «أنَّ لفظه (إشراق) مأخوذة من (شرق) أو (مشرق) وتدل على مـــا يسميه العرب باسم (الحكمة المشرقية) وهو اسمٌ يفُهم من مضمونه. وعندنا أيضاً بعض المذاهب المشرقية التي اختلطتْ فـــي مدرســـة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية» ثم يقول: «إنَّ الحكمة المشرقية لابن

سينا التي ذكرها ابن طفيل، والتي لم تصل إلينا، من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية». ويستدرك قائلاً: «ولكن مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية».

ويذهب دوزي - من الناحية الفيلولوجية - إلى القول بما فحواه أنَّ الحكمة المشرقية هي فلسفة الإشراق والإشراقيين، وهي مشتقة من لفظ (مَشْرقي) أي شرقي، وبهذا يرفض دوزي قراءة دي سلان واشتقاقه إيّاها من مُشْرقية (بضم الميم).

ويعتبر ميرن - وهو ناشر ومحقّق لمجموعة من الرسائل الصوفية لابن سينا - «إنَّ الحكمة المشرقية ما كانت لتعطينا، من حيث الجوهر، فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنّا نقدمها هنا (يقصد رسائله الصوفية) باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة، الصغيرة والكبيرة التي درسناها في مخطوطة ليدن».

ويؤيد **وكارا دي فو** قراءة المصطلح بضم الميم أي (مُشْرقية) ويرى «بأنَّ خطأ قراءة مَشْرقية (بفتح الميم) بمعنى شرقية، يرجع في الأصل إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أنْ ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية، ومن المحتمل جداً أنَّ هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم، بحيث لا شيء يخوّل لنا أنْ نعتقد أنَّ كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل أراءه الحقيقية، وان حكمته المُشْرقية قد احتوتْ مذهباً يختلف عمّا في الرسائل الصوفية التي نعرفها له».

ويذهب جوتييه في كتابه (ابن طفيل- حياته ومؤلفاته) مؤيداً قراءة دي سلان وكارادي فو بضم الميم، حيث يؤكد «إنَّ هذه الحكمة المُشْرقية مرادفة لحكمة الإشراق، وأنَّ التصوف الفلسفي عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة: حكمة الإشراق». ويعلّق المستشرق الإيطالي نلّينو قائلاً: «لو عرف جونييه كتاب السهروردي لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية، وثمة خطأ شائع هو القول بأنَّ (إشراق) معناه (إضاءة الأشياء) مع أنَّ معناه على العكس من ذلك، كما يُرى من المعاجم العربية، معنى لازمٍ لا متعدٍّ، أي أنْ يكون الشيء نفسه مضيئاً».

ومَمن أيّدَ قراءة المصطلح بضم الميم أيضاً الأستاذ **هورتن** حيث يرى أنَّ هذه الفلسفة المُشْرقية «ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي، فهي تقول: إنَّ الحقيقة شيء يُشرق للعقل فهي (مُشْرقية). وعلى هذا النحو أيضاً يَشرق الله للصوفي، فهو مُشْرِق. ومَنْ يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه (مُشْرقي) أي صوفي، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان».

ويذهب الأستاذ **آسين بلاثيوس**؛ المفكر الأسباني المعروف، إلى الرأي الذي يتبنى قراءة المصطلح بالضم أيضاً.

ويرى الباحث **كليمان هيوار** في دائرة المعارف الإسلامية أنَّ دلالة حكمة الإشراق هي «تصوفٌ ذو طابع افلاطوني مُحدث، هي الفلسفة المُشرقية (بضم الميم) أي الإشراق، وقد كانت موجودة أيام

ابن سينا، الذي كتب مؤلَّفاً عنوانه (الحكمة المشرقية) وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين».

وأخيراً نعود إلى استقصاء رأي الأستاذ كرلو ألفونسو نَلّينو في شيء من التفصيل، من بحثه القيم الذي أشرنا إليه سابقاً، حيث نجده يقول: «إنَّ وجود الصفة (مشْرقي) أيّاً كان المعنى الدقيق الذي يراد أنْ يُعطى لها وجودٌ مفترضٌ افتراضاً». ويحاول نَلّينو هنا مناقشة المصطلح من الناحية اللغوية وطريقة اشتقاقه، وينتهي إلى أنها خطأ في الاشتقاق إذا قُصد من اللفظة دلالة الإشراق. ويرى أنَّ «القراءة (مُشْرقي) بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنّها نسبة إلى الاشراق غير مقبولين من الناحية اللغوية. ولا بُدّ بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً، من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي (مَشْرقية) بفتح الميم وكسر الراء، أو (مَشْرقية) بفتح الميم والراء معاً، بمعنى (شَرْقية)». - ثم يُضيف: «لقد نُشرت نصوصٌ صوفية لابن سينا وترجمتْ وحُلّتْ، وهي نصوصٌ متأثرة تأثّراً واضحاً بفكر الأفلاطونية المحدثة بدرجةٍ معقولة، تشابه تأثّر الفارابي، وتبعد بُعداً كبيراً عن مغالاة أيا مبليخوس وبرقلس. إنَّ الأفلاطونية المحدثة التي شاعتْ روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر- ولا يمكن أنْ تكون إلاّ كذلك - في حكمة الإشراق، ولكنها على العكس من ابن سينا والفارابي لا تستقيها من منابعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقيا النور المتأخرة، التي هي خليطٌ من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونمّاها صابئة حرّان حتى بعد غزو المسلمين لبلاد

فارس، فتبعاً لهذا قد وصلتْ في لغة عربيةٍ إلى عالم الفاتحين. نقول هذه المتافيزيقا خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص، مأخوذة من ديانة زُرادشت. والاختلاف بينها (أي أفكار السهروردي) وأفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضحٌ وضوحاً كبيراً إلى درجة أنَّ عمى الباحثين في هذا الصدد لا بدّ وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة، مع حكمة الإشراق!».

وبعد نقاش طويل وجاد، يشير نلّينو إلى رأيه حول كتاب (منطق المشرقيين) - الذي يعتبره البعض الجزء الأول من مشروع رؤية جديدةٍ للفلسفة الإسلامية قدّمها ابن سينا في عصره - فيقول: «وهذا يقضي على كل شك في أنَّ قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي القسم الخاص بالمنطق الذي يكّون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشتمل عليها كتاب (الحكمة المشرقية)، وهناك دليل أخير على أنَّ المنطق المطبوع بالقاهرة (هو) جزء من كتاب الحكمة المشرقية، ما قدمه لنا صدر الدين الشيرازي في بَدْء تعليقته على إلهيات الشفاء لابن سينا، ففي هذا التعليق يقول: إنَّ ابن سينا أشار في كتاب الحكمة المشرقية إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية. وهذا يُماثل ما رأيناه من قبل، وينتج بوضوح أنْ لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذه الباحثون من أجل القول بأنَّ عنوان (الحكمة المَشْرقية) لابن سينا عنوانٌ مزوّرٌ غير صحيح، وهو العنوان الوارد في مخطوطتي اكسفورد واستانبول»

26- تلك هي أهم الإرشادات الواردة على لسان بعض المفكرين الإسلاميين وبعض الباحثين الغربيين، ونحن نميل في

نهاية هذا العرض إلى الحكم على فلسفة ابن سينا المَشْرقية بأنّها تمثّل صورة عرفانية تمسك بها الفيلسوف في بعض مأثوراته (الفَلْسصُوفية) خاصة في القسم الأخير من كتابه الإرشادات والتنبيهات، وفي بعض رسائله الصغيرة كرسالته عن ماهية الصلاة وماهية العشق، ورسالة الطير، وحي بن يقظان، وقصة سلامان وأبسال. كل هذه تمثّل في رأينا جانباً ممّا سّماه بـ (الفلسفة المَشْرقية) دون أنْ يحقّق لنا مؤلفاً يتضمن كل الطرق التي أشار إليها في مقدمة كتاب منطق المشرقيين (باستثناء دعاوة فقدان هذا الجزء وذهاب أثره كما أوضحنا من قبل). والفلسفة المَشْرقية السينوية التي نعنيها هنا لا تخلو من تأثّرٍ ببعض أفكار الفيثاغورية القديمة ذات المنبع الشرقي، خاصة بما تضيفه المدرسة على النفس من جوهريةٍ مبرأةٍ دون البدن. ولعل أفكارها تسربتْ من خلال الإفلاطونية المُحدثة التي مثلتها (مدرسة بغداد) مقتفية النهج المشائي، وكان ابن سينا من أهمّ أعمدتها الفكرية، رغم أنّه لم يَر دار السلام طيلة حياته!. وكان الفارابي، سلفه، أيضاً من روادها الأوائل إضافة إلى كون أبي نصر (مُبغْدد) النشأة والتعليم معاً.

27- وعَوْدٌ على بَدْء لما هدفنا إليه من الوقوف على حقيقة التصوف السينوي وخصائصه وغاياته، فنقُول: إنه يتميّز بما تميّزت به مذاهب الفلاسفة من أنصار (المثالية العقلية) التي جعلت من النفس الإنسانية صورة تتطلع دائماً وأبداً إلى رحاب العالم الإسمي، متشوقة إلى العَوْد الأبدي، وعاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة في البَدْء والمُنتهى!. وفي هذا التطلع نلحظ عنصرين: عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوّق

حسب أعمالها وطهارة وجهتها، وعنصر المَنْح الذي لا يُعطى إلاّ لمنْ كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والترجي والقبول، كي يُشرق بنوره عليه فيضيء حالك سبيله ويرشده إلى الطريق الذي يؤدي إلى رحاب العالم الأسمى، فإذا تعادل الطرفان تحقّقتْ صورة صادقة للاتصال (أعني تقبل نور العقل الفعّال) ينْدر، نظرياً على أقل تقدير، أمثالها إلاّ عند العُرفاء من الناس، لأنّها مزيجٌ من (المحبة الصوفية)[1]، والمنهج العقلاني.

اقرأ معي ابن سينا مقرّراً: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أنْ تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ، والخير الفائض في الكلّ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلّقة نوعاً ما من التعلّق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيأتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى نستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحُسْن المطلق والخير المطلق، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً في جوهره»[2].

---

[1] المقصود بالمحبة الصوفية هو الميل الدائم بالقلب، وهي عند بعضهم إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وهي تارة محو المحبوب بصفاته وإثبات المحبون بذاته، وهي تارة أخرى هي مواطأة القلب لمرادات الرّب!.
انظر: د. محمد مصطفى حلمي- الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، القاهرة 1960، ص29.

[2] انظر: إبن سينا- كتاب النجاة، نشرة محيي الدين صبري، القاهرة 1938.

ولا ندري هل كان الأستاذ الرئيس صادقاً مع نفسه عندما فرض - في حال العارف - تعادل عالم المعقول كله مع عالم الموجود كله؟. أيّ جمالٍ وحُسْنٍ وخير هذا الذي يقول! أهو تجربة صوفية حقاً؟ أمْ عملية عقلانية خالصة؟. إنّنا إلى الرأي الثاني أكثر ميلاً، فهي مثالية متعالية، بل هي فلسفة أكثر منها تصوفاً أو حالاً!. ومن هنا فإنّ صدقها متأتٍ عن عمق نظرتها في الاتصال بين الأدنى والأسمى من الكائنات العاقلة التي تكون الحكمة المتعالية قُنْية لها ومهيعاً يقودها إلى الصراط السوي الذي لا عوج فيه ولا ضلال، وتلك هي صورة من صور السعادة التي يحسّها الإنسان العارف في تجربته العقلية الفريدة!. فهي إذن ليست بحالٍ من حالات الوَجد والرياضة والانقطاع والتبتل التي يسلكها المتصوف كي يحقّق لذاته نحواً من الاتحاد مع الإله الذي هو الغاية التي لا تفوقها غاية في الوجود، بل هي - في مذهب ابن سينا - تأملٌ عقلي وفلسفي كما بسطنا يُصطلح عليه ما اصطلح المتصوفة من قبل، ولكن في غير مناهجهم وسلوكهم وأذواقهم!. فالعارفون - كما سنرى مستقبلاً - (هم الذين ينصرفون بفكرهم إلى قُدْس الجبروت، مستديمين لشروق نور الحقّ في سرّهم).

وأيّا ما كان، فإنّ موقف الأستاذ الرئيس هذا لا يخلو من مفارقة، لأنّ الحال الأولى خطابٌ عميقٌ للفكر، بينا الحال الثانية خطابٌ حَدْسيّ للقلب!. وجميلٌ من ابن سينا أنْ يذهب إلى رأي خاصٍ يحدّد فيه للتصوف الإسلامي معالمه العقلانية، مبتعداً عما يسميه المتصوفة الكبار بـ (الوَجْد) أو التواجد، متمسكاً بالتأمل والتعقّل. ولكنه في كلّ محاولاته الصادقة تلك، يبقى في نظر

أصحاب الذوق والإرادة والوجدان (أعني المتصوفة في الإسلام) خارج حظيرتهم، لأنهم يريدونه عارفاً كما وصفه لنا القشيري (ت 465هـ) في رسالته «طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله، وصدّق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هاجس نفسه ولم يُصغ بقلبه إلى خاطرٍ يدعوه إلى **غيره**، وصار محدَّثاً من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسراره، فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمّى عند ذلك **عارفاً** وتسمّى حالته معرفة»[1].

ومرّة أخرى، فرقٌ لا مشاحة فيه، بين هَدْي العقل هذا، وهَدْي القلب ذاك، وبين زُهْد الفكر وزُهْد البدن. ولكن أيّهما أكثر نقاء وطهارة واتصالاً؟. تلك هي المفارقة حقاً بين الطرفين: فالنظر الفلسفي يميل إلى الجانب الأول، والتجربة الصوفية تميل إلى الجانب الثاني، وكلاهما - في نهاية الشوط - يؤديان إلى طريق واحدٍ لا حب لا حدود له من زمان أو مكان «لأنهما يشاهدان الحقّ مشاهدة عقلية، ويُبصرانه بصيرة ربانية»[2]. وغَفَر الله لمتصوفه ذلك العصر وما تلاه! الذين أشاحوا بوجوههم عن ابن سينا لأنه لم يكتسب في دعواه هذه تجربتهم الذوقية والعملية، فاعتبروه متفلسفاً في صومعة التصوف، وليس من ذنب اقترفه فكره سوى أنه كان يرى أن (الرياضة الحقّة) هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي،

---

[1] انظر: أبو القاسم القشيري- الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة 1948، ص141.

[2] انظر: إبن سينا- رسالة في ماهية الصلاة، ليدن 1894، القاهرة بدون تاريخ، طهران 1313، ص38.

وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال (أي تقبّل نـــور العقل الفعّال)، وليست الرياضة الحقّة نظاماً من الزهْـد والتقـشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلـك ممّـا كـان يعـدّه المتصوفة وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلـى درجـات **الاتحاد** والروحانيات[1]. ويحقّ لنا القول هنا إن الأسـتاذ الـرئيس بنظرته العرفانية المتعمقة هذه، رفع عن التصوف العملي شـوائبه التي لحقتْ به فأثارتْ حوله صـوراً مـن النزعـات اللاإنـسانية واللااخلاقية، فأعاده هو إلى حظيرته العقلانيـة الخالـصة، حيـث ينبغي له أنْ يكون، سواء كان هذا الحضور حضوراً نظرياً يصدر عن العقل، أمّ حضوراً فعلياً ينبع من القلب، ففي تصوّر ابن سـينا هذا ما يؤدي إلى وجوب تعادل الطرفين معاً ليحقّقا - عـن صـدقٍ وإيمان - عرفانية العارف في هذه الحياة، كما سنرى مستقبلاً.

28- ويتساءل الباحثون عن مدى صدق موقفه الصوفي هـذا؟ (فهل خبر الأمر بنفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق الذي يعزّ على غير الخبيرين الإتيان به؟). تلك في نظرنا عُقْدة العُقـد التـي جمعتْ قطبين متنافرين في طرفٍ واحد! رغم أنَّ القاعدة تقول: لا يجتمع على صدقٍ نقيضان.

ففي محاولة لحلّ هذه المشكلة المنهجية، لا نجد بدّاً من النظر إلى الموضوع على مرحلتين زمانيتين: إحداهما مرحلة مـا قبـل عرفانه وتزهده؛ وهي فترة شبابه، والأخرى مرحلة كهولته، حيـث

---

[1] قارن: د. أبو العلا عفيفي- بحثه في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا فـي بغداد عام 1951، القاهرة 1952 ص422.

أراد لنفسه - باختيار وإدراك تاميَّن - التطلّع نحو الإشراق الروحي بمناجاةٍ عقلانيةٍ خالصةٍ للرّب، وبتجريد ذهني تتمحي معه عناصر الإسفاف المادي، فتعود النفس هي والجَذْب الصوفي علــى درجــة واحدةٍ من الاستبطان والاستعلاء، رغم تباعد الحالين، ورغم القول بأنَّ عرفانه النظري يرتفع على ممارسات البدن لحركات أو تبدلاتٍ كان المتصوفة يعتبرونها سبيلاً يُسلك عند دخول حلقاتهم، فأباحوها لأنفسهم دون سائر الناس. أجل، كان ابن سينا من التــصوف فــي قمته العقلانية المفلسفة، وكانوا هم في قمتهم من التجربة الحَدْســية الخالصة، وكانا معاً يريان أنَّ العارف يكاد أنْ يُبصر الحقّ في كل شيء؛ فهذا يبصره عن طريق العقل، وذلك عن طريق الوجــدان!. ويبقى الفرق قائماً بين الوصفين، فابن سينا فيلسوف تمسك بفكــرة (الاتصال) أمّا أولئك فقد تمسكوا بفكــرة (الاتحــاد)[1] والمعرفــة الذوقية، فهو - أعني الأستاذ الرئيس - في مثل هذه الصورة الرائعة رجلٌ غلب عقله على قلبه (وقليل من الرجال مَنْ هم على شــاكلته)

---

[1] قضية الاتحاد الصوفي والدعوى بأنّها تؤدي إلى نفي الفارق بــين الخــالق والمخلوق أمر لَمْ يزل يُشغل أذهان الباحثين قديماً وحديثاً، من حيــثُ إن هــذا الاتحاد يحقّق صدق المقولة القائلة بالفناء الحقيقي للإنسان بالإله! وهذا مخالفٌ للإسلام نصّاً وروحاً وعلى الرغم مّما نقول، فإننا نجد متصوفاً عميق العرفان شاعري الروح كالحلاج (ت309 هــ) يتنكر لدعاوة الاتحاد هذه فيقول: «ومَنْ ظنَّ أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية، فقد كفــر. وإنّ الله تعــالى تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلْق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجهٍ من الوجــوه ولا يشبهونه».

ذلك إذن قول الحقّ الذي كانوا فيه يمترون!.

انظر: كتاب المؤلف- فيلسوفٌ عالم، بيروت 1984، ص290.

فأدرك أنَّ الاتحاد أمرٌ لا يقره الوجدان الــذي يدعيــه المتــصوفة، فكيف بالعقل إذن؟. أما الاتصال فهو مرآة مجلــوة يحــازي بهــا العارف شطر الحق فحسب، وقد يغيب عن نفــسه فــيلحظ جنــاب القُدْس فقط!. فابن سينا هنا يريد أنْ يحتفظ بعمق الصفة الوجوديــة والشهودية التي بين العبد وربه، فلا يكون تطلعه إلاّ إلى الاتصال!.

تلك هي مميّزات العارف السينوي: أدرك بعرفانيتــه ســعادة العقل والنفس بحيث أصبح النظر الصوفي لديه «نَيْلٌ لوصول مــا، هو عند المدرك كمالٌ وخير». وأدرك أنّ التجربة الصوفية الصادقة نظرٌ عقليٌ خالص، لا تشوبه شائبة من حركات وافتعالات لا أساس لها في العملية الروحية المطلوبة. وصحيحٌ إلى حدّ ما قولنا: إنَّ ابن سينا فتح باب (الحالات) الصوفية على مصراعيه لجميــع النــاس، ولكن بشروط وثوابت تعتمد العقل والذوق معاً، ولا تنفرد بأحــدهما دون الآخر. وينبغي هنا الانتباه والحذر، كي لا نقع بالمبالغة التــي ادعاها بعض الباحثين من انفتاحية هذه (الحال)، فالفيلسوف يفــرّق تفرقة واضحة بين أمرين: النزوع إلى الكمال والشوق إلى الكمال، فالأول: صفة غريزية يستوي بالنسبة إليها جميع الناس صــغيرهم وكبيرهم، عالمهم وجاهلهم. أما الثاني: فهو تطلع اكتسابي لا يحدث إلاّ للقلة من ذوي المعرفة الروحية، وبممارسات عقلانية مــستمرة تدرك من خلالها دلالة ذلك الشوق وجمالية هذا الاتصال عند تحقّقه صدقاً بالاضافة إلى العارف الحق!. لذا نجد أنَّ ابن سينا افتــرض في موقفه الفلسفي تباين الناس في بلوغ هذا الكمال لاختلافهم فــي درجات معرفتهم العقلية «فكلمــا ازداد النــاظر استبــصاراً ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقــه

إلاّ أنْ يكون أكّد العلائق مع ذلك العالم، فصار له شوْقٌ إلى هنـــا، وعشقٌ لما هناك يصدّه عن الالتفات إلى ما خلْفه جملـــة»[1] بهـــذه المفارقة التي وضعها الحكيم بين الطرفين، تندفع بعيداً دعاوة هـــذا الانفتاح اللامحدود الذي تظنّناه بعض الدارســـين دون أنْ يـــضعوا لأقوالهم تلك ثوابتها وشروطها، كما بسطنا من قبل.

29- إنَّ صوفية ابن سينا في واقعها صوفية (فيثـــا- شـــرقية) تنادتْ أصلاً إلى تبرير فلسفة الموت، وإنَّ السعادة القـــصوى هـــي خروج هذه النفس من جسدها لتتحرّر من مساوئ البدن وأدرانـــه، وتدرك عند ذاك عُمْق سعادتها التي استمدتها من أعمالها في هـــذه الحياة، فهو في موقفه هذا يمثّل صـــورة مـــن صـــور التـــصوّف الميتافيزيقي الذي يتخذ من النظرة المستقبلية غير المرئيـــة هـــدفاً وغاية ومقصداً، وهو موقفٌ يتباين والمنحنـــى الـــصوفي لأســـتاذه الفارابي الذي كان يؤكد فيه ضرورة البقاء كي يسعد الإنسان خلال حياته الدنيوية في (مدينته الفاضلة) التي تهدف أساساً إلـــى تحقيـــق سعادة المعمورة بكاملها. ونحن، كما نعتقد أنَّ الفيلسوفين كليهمـــا، ينطلقان إلى غايةٍ واحدةٍ تباينتْ وسائلها وأسبابها: فالأول: (أعنـــي الفارابي) آمن بالعقل إيماناً مطلقاً بحيث شاد عليه كـــلّ إمكانياتـــه الفلسفية في بنائه الفكري، والثاني: آمنَ بالنفس وتمسك بجوهريتهـــا وفرديتها وخلودها الدائم، فانتهى به الشوط إلى أنّ سعادتها الحقّـــة ليست في هذه الحياة فقط وإنما في حياةٍ أخرى متجددة، بحيـــث لا مجال للتنكر لسعادة الآخرة على حساب سعادة الدنيا!.

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص485- 486.

وفي مجال الحديث عن التصوّف السينوي، لأبدّ لنا من دَفْـــع فكرة الجْمع بـــين صـــوفية الأســـتاذ الـــرئيس وصـــوفية الـــشهيد السهروردي، وادعاء أنّها تصدر عن منظومـــة واحـــدة لا تبـــاين بينهما، كما يذهب إلى هذا الرأي بعض الدارســـين مـــن العـــرب وغيرهم[1]. حقاً إنَّ أمراً كهذا يحتاج إلى دليل وبرهان، ولايُكتفـــى به بتأويل مصطلحات الفيلسوفين تأويلاً شكلياً يفتقر إلى الوضـــوح والدقة، ويؤدي أخيراً بهؤلاء الباحثين إلى القـــول بـــــ(مَـــشْرقية) نظرية الفيض، فهذا أمرٌ في نظرنا دونه حَدَد! لأنَّ منهج ابن ســـينا (والمنهج هو الأصل في الحكم على أيّ اتجاهٍ فلـــسفي أو صـــوفي) برهاني يصدر عن النفس ونزعاتها ويخاطب العقـــل، أمّـــا مـــنهج السهروردي فإشراقي وجداني يخاطب القلب، أي هـــو نحـــوٌ مـــن التمازج بين الحَدْس والاستدلال، وشتان بين الـــسبيلين! رغـــم أنَّ الأستاذ الرئيس - في النظرة المتخصصة - يمكـــن أنْ يُـــضم إلـــى مجموعة المفكرين (الثيوصوفيين) الذين يرون أنَّ التجربة الباطنـــة هي الأساس للمعرفة الخاصة بالإله وجميع المسائل المتـــصلة بـــه، وقد مثّل هذا الاتجاه في العصور المتأخرة جاكوب بوهمي وشـــلنح وإيكارت وهيجل وغيرهم.

وأيّاً ما كان، فعند محاولة التفرقة بـــين التجربـــة الـــصوفية الخالصة التي تنقطع إليها النفس فتنكشف الحجب ويكون الاتصال، والمذهب الصوفي الذي يعتمد الاستدلال العقلي حتى يبلغ بـــه حـــدّ

---

[1] قارن مثلاً: د. محمد عابد الجـــابري- نحـــن والتـــراث، بيـــروت 1980، ص205.

الاستعلاء الذي يمسك بالصورة من جانبها النظري دون المرور بالارهاص الروحي للتجربة، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يقف في تصوفه في الجهة الأخيرة، فإنَّ له - كما يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي- «مذهباً في التصوف هو جزءٌ متممّ لمذهبه في طبيعة الوجود بوجهٍ عام، وطبيعة النفس بوجهٍ خاص. وإنَّ الصوفي الكامل الذي يُطلق عليه اسم (العارف) ليس إلاّ الفيلسوف الكامل الذي أحاط برأسه هالة قُدْسية، نَسَج خيوطها من اصطلاحات الصوفية. وإنَّ هدف العارفين من حياتهم الروحية - في نظريته - هو بعينه الهدف الذي حدّده للفلاسفة الذين حقّقوا رسالتهم على الوجه الأكمل ووصلوا إلى منتهى غاياتهم»[1]. وتأكيداً لما قاله الدكتور عفيفي، نجد مثلاً أنَّ صوفياً إشراقياً كشهاب الدين السهروردي يدّعي في قصته (الغُربة الغربية): «إنَّ ابن سينا قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق، ولكنه لم يوفّق في اكتشافها تماماً!»[2].

30- ولتوضيح الصورة أكثر فأكثر، التي رسمناها سابقاً للتصوف السينوي، مع ما سقناه من أحكام وآراء واجتهادات، نقدّم للقارئ تحليلاً داخلياً شافياً للنصوص ذاتها، اعتمدنا فيه على آخر ما دونه الأستاذ الرئيس في كتابه الممتاز (الإشارات والتنبيهات) خاصة النّمط الثامن المتعلّق في موضوع (البهجة والسعادة) والنمط التاسع المتعلق في (مقامات العارفين). ولقد حاولنا جهدنا أنْ نضع

---

(1) انظر: د. أبو العلا عفيفي- المصدر السابق، ص405.

(2) قارن: ابن سينا- الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي) تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة 1947، 1957، 1958، 9/4.

الفيلسوف في إطاره الذي اختار، رغم المفارقات والإشكالات الذهنية التي حملها إلينا التصوّف السينوي!.

ومن هذا التحليل السريع الذي توخيناه للنص، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يبدأ حديثه - أول ما يبدأه - عن البهجة والسعادة كمدخلٍ إلى مسالك العارفين ومقاماتهم؛ فالسعادة قد يكون منها ما هو ظاهر وما هو باطن، وما هو حسّي وما هو عقلي. واللذات الباطنة مستعلية على اللّذات الحسّية، وليس ذلك للكائن العاقل فقط، بل حتى للحيوان الأعجم، مع التأكيد بأنَّ اللذة في الأصل هي إدراكٌ ما (لكمال أو خير) من حيث هو كذلك، وأمّا الألم فهو (آفة وشر). وهذا ما دفع الحكيم إلى عدم إرسال اللذة إرسالاً دون تحديد، بل رآها في الكمال والخير، لأنَّ التعميم هنا يقود إلى توهّم الإنسان العاقل إلى أنَّ كل لذّة فهي كلذّة الحمار[1]!. أمّا اختلافهما - أعني الخير والشر- فيكون بحسب القياس إلى أمر معينٍ أو فعلٍ محدّد، مع ما ينبغي من الالتزام بالقوى الثلاث التي تتعلق الأفعال الإرادية بها وهي: الشهوة والغضب والعقل. لذا فإنَّ كل خير إذا قيس إلى شيء ما كان هو الكمال الذي يخصّ ذلك الشيء - وشرط إدراك لذّة هذا الكمال يعتمد على أمرٍ يسميه الفيلسوف بـ (الذوق) - فبدون الذوق لا يتولد الشوق لدى الإنسان. وليس الذوق هنا سوى مرتبةٍ وخطوة إلى الذوق العرفاني الذي يقذفه الله في القلب (كما قذفه في فؤاد الغزالي!). ومن هنا نجد أنَّ أهل المشاهدة من المتصوفة يسمون اللذة العقلية ذوقاً، لأنها أرفع اللّذات رتبة وأقواها

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص497.

كيفية وأكثرها كمية وأقدرها في الوصول إلى كُنْه الغاية المطلوبة من الكمال[1]. وفي اعتبار آخر، فإنَّ إدراكهم لهذه اللّذة يتميّز، قبل كل شيءٍ، بطهارة أنفسهم، ونقاوة سريرتهم، وتطلعهم الدائب نحو الخير والحق الأول، نظراً وعملاً «بحيث يُصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً، وقد يتمكن منهم فيُشغلهم عن كلّ شيء!.[2] ولا يكون ذلك إلاّ للنفوس السليمة التي هي على الفِطْرة، والتي لَمْ تتدنّس بالعقائد المخالفة للحقّ. ولهؤلاء المبتهجين - بهذه اللّذة والسعادة - مراتب ودرجات لا يتردد ابن سينا من أنْ يضع على رأس هذه الفئة العارفة، بل في قمتها: المبتهج الأول وهو (الواجب) لأنّه «أشد الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً، الذي هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم لأنّه عاشقٌ لذاته معشوقٌ لذاته، عُشِقَ من غيره أو لَمْ يُعْشَق»[3]. أمّا المرتبة التي تلي المبتهج الأول، فهي طائفة المبتهجين **بالأول**، ويقصد الفيلسوف بهم الجواهر العقلية القُدسية، والذين يتأملون **الأول** دائماً وهم أقرب الكائنات إليه. ثم تلي هذه المرتبة نزولاً فئة العُشاق المشتاقين الذين حالهم تجمع اللّذة والألم معاً، وألمهم يتصف باللّذة لأنّه بسبب **الأول**. ويلي الأصناف الثلاثة الماضية فئة أصحاب النفوس المترددة، وتردّدها يكون بين الربوبية من جهة، والمادية البشرية من جهةٍ أخرى، فهم معلّقون بين السماء والأرض!. ويتبعهم أصحاب (النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة الذين هم في الحضيض الأسفل من

---

(1) قارن: ابن سينا- الإشارات والتنبيهات، 22/4- 23.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 33/4.

(3) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 40/4 – 42.

الحياة الدنيا، لا ينالهم خيرٌ، ولا تدركهم رحمة) وأولئك هم شرٌ البرية!. وليس من سببٍ في بلائهم هذا سوى أنفسهم الشريرة التي لَمْ تكتسب عن طريق التعوّد والمران محبة الخير والتطلّع إلى الكمال، كي تبلغ مرحلة العارفين التي لا ينالها إلاّ المقربون من ذوي الحظوظ العظيمة!».

31- ودَعْكَ الآن من هذه الفئة الضالة المضلّلة! وعُدْ معي إلى العارفين أنفسهم الذين يتميّزون **بمقامات**[1] ودرجات يُخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا «فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القُدْس»[2]. وأحوالهم تلك تبلغ بهم أحياناً حدّ المعجزات والكرامات!. ولعل في قصة (سلامان وأبسال) التي ذكرها الفيلسوف في رسالته الموسومة بـ (سرّ القضاء والقدر) ما يمثّل صورة للنفس الإنسانية في علوّها وسموّها وعرفانها من ناحية، وانحطاطها ودَنَسها وماديتها من ناحية أخرى، كما أكدّ الحكيم نفسه في (الإشارات) ذاتها.

والوسيلة التي ينبغي على هذا الإنسان سلوكها هي أنْ يحقّق أحوال طلاب الحقّ منفردة أو مجتمعة، فيكون **زاهداً** في متاع الدنيا معْرضاً عن طيباتها، ويكون **عابداً** بصدق، **ومواظباً** مؤدياً صيامه وقيامه على أحسن وجه، وأخيراً يبلغ أن يكون **عارفاً** (منصرفاً

---

[1] المقصود بمصطلح (المقام) ما كان مكتسباً ومستقراً وفيه طلب معاناة وتكلّف، ولا يجوز تجاوز مقامٍ إلى آخر إلاّ بعد استيفاء حكم الأول.

انظر: القشيري- المصدر السابق، ص189.. وقارن: شهاب الدين السهروردي- عوارف المعارف، بيروت 1966، ص469.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 47/4.

بفكره وعقله إلى قُدْس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه)، بحيث يعود الزُهْد لديه تنزهاً، والعبادة رياضة، لا يهدف من ورائهما إلى نيل ثوابٍ أو تجنب عقابٍ، بينا هي عند غيره تجري مجرى البيع والشراء، والأخذ والعطاء. فالفعلان إذن مختلفان وإنْ كان الغرض منهما واحداً، وليس في ذلك ضيْر لأنَّ هدف الشريعة في ظاهرها هو الدعوة إلى الأجْر والثواب المذكورين، سواء كان فردياً أو اجتماعياً، وبتعاونٍ عام في ظلّ قوانين كلّية هي الشَرْع الذي وضعه الشارع ليسود بين الناس العَدْل وتظهر المحبة. ولا يكون لهم ذلك اعتباطاً بل يتولاه إنسانٌ اختاره الله، يأمر باسمه، وينْطق بأذنه، ويتحلى بوحْيه، وهو النبي المرسل يحمي الشريعة ويطبقها ويدعو إلى إله واحد لا شريك له، قدير خبير، ذي أناتٍ، يُبشّر بُرسله من قَبل، ويقرّر إيتاء الزكاة وإنْصاف العباد، والالتزام بالواجبات المنصوص عليها، والنهي عن المنكر، وعمل المعروف.

وفي تحديد للفروق بين عرفانية العارف، والإنسان الذي أشرنا إليه، نجد أنَّ الأول يصل إلى مراحل من السعادة الروحية تجعله أكثر تقرّباً وتحسباً إلى الواحد الحقّ، وذلك بما أوتي من زهْد وعبادةٍ وانقطاع، مولٍّ فيها وجهه لله تعالى في الغدو والآصال. بينا نجد الثاني يؤثر نيل ثوابٍ ودَفْع عقابٍ، كما أشرنا من قبل. وللعارف، في ضوء هذه الصورة، حالتان: إحداهما تقاس بالنسبة لذاته وهي محبته للكمال ومصدرها إرادته، والأخرى بالنسبة لبدنه وتتمثل بحركته وفعله نحو (الواجب) وطلب القُرْبة إليه، ومصدرها عبادته. وكلاهما تؤديان به إلى أنّه لا يقصد من تعبده هذا غير

الحقّ بالذات (لأنَّ التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة) وليس العارف كذلك!.

ولهؤلاء العرفاء ذوي الاستعداد درجات في حركاتهم، تجهد جميعها في الوصول إلى الحق، وأول هذه الحركات ما يدعونه بـ (الإرادة)؛ (وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني) حيث يؤدي به إلى الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تفنى. ولا يتمّ هذا إلاّ بسبيل من الرياضة الروحية وذلك بنهي النفس عن هواها، والأمر بطاعة مولاها، وتطويع النفس الأمارة للنفس المُطمئنة كي «تتجنب قوى التخيّل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القُدْسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السُفْلي»[1]. فرياضتهم إذن مَنْع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ الأول، ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه مَلكة لهم، والملكة لا تكون إلاّ بالعمل والاكتساب. وقد تساعد **الألحان** على هذا وتعين عليه، ولكن بشكلٍ عرضي!. ويحاول الطوسي الشارح للإشارات إيضاح الغاية من هذه الألحان بقوله: «إنّها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام، لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها. وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية، والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجة الأمراض النفسانية وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات. وكذلك يُعين في الأمر الفكر اللطيف المعتدل في

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 79/4.

مزاجه كيفا وكمّاً، والعِشْق العفيف الذي يجعل النفس ليّنة شفيقة ذات وَجْدٍ ورقة وانقطاع نحو الحق»[1].

فإذا حقّقتْ إرادة العارف هذه الرياضة، عَنَتْ له عندئذٍ خَلَساتٌ «لذيذة كأنها بروقٌ تومض إليه ثم تخمد عنه!»[2]. ونحن مع ضعف تصورنا للمعقولات وانغماسنا في الطبيعة الحسية، قد نتوصل على سبيل **الاختلاس** (كما يقول الحكيم) إلى **الحقّ الأول**، فتكون حينئذ سعادة ليس لها شبيهٌ أو نظير!. وتتميّز هذه الخلسات بانها «وَجْدٌ إليه، ووَجْدٌ عليه»[3]، ويتَدَرج معها العارف الواله حتى (يكاد يرى **الحقّ** في كل شيء بحيث ينقلب له وقته سَكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيّناً، وتحصل له معارفه مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، فإذا انقلب عنها انقلب خسراناً أسفاً!..). ولكن العارف الحقّ يحاول جاهداً أنْ يمسك بهذا الوميض إلى أنْ يصبح معه متى شاء! وحتى يتوجه بكليته إلى الحقّ، وعند ذاك يكون قد بلغ درجة **المحْو والفناء** في التوحيد، وهناك يحق الوصول!. وهو الخلاص الذي يتطلع إليه العارف في عرفانه، بحيث يصير الحق بصره الذي فيه يبصر، وسمعه الذي به يسمع،

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق 83/4 – 84. ولعل أول مَنْ قال بهذا التأثير النفسي للنغمات في الفكر الإسلامي هم إخوان الصفاء (انظر: الرسائل 234/1- 239) ويرتفع تاريخ هذا القول إلى المدرسة الفيثاغورية في اتجاهاتها القديمة قبل سقراط. وقد أوضحنا موقف إبن سينا نحو الألحان في كتابنا الموسوم: المنطق السينوي، بيروت 1983.

[2] انظر: ابن سينا- الإشارات والتنْبيهات، 86/4.

[3] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 87/4- 88.

وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد!. وهناك لا يبقى واصفٌ ولا موصوفٌ، ولا سالكٌ ولا مَسلوكٌ، ولا عارفٌ ولا معروفٌ، بل هو مقام الوقوف حيث **الواحد الحقّ**.

32- حقاً إنّه مقام الواحد الحقّ الذي لا يصله إلاّ ذو حظٍ عظيم. ولكن ما هي يا ترى، صفات هذا العارف الذي منحه الله هذا الحظ الوفير؟. يقول ابن سينا: إنّه «هشٌ بشٌ، بسّام، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهشّ، وهو فرحان بالحقّ والعارف له أحوالٌ لا يحتمل فيها الهَمْس من الحفيف، فضلاً عن سائر الشواغل، فهو أهش خلَق الله ببهجته. العارف لا يعنيه التجسس والتحسس (أي لا يتهم بتجسّس أحوال الناس، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه، فارغاً عن غيره، غير متتبعٍ لعَوْرة أحد) ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر بسر الله في القدر. وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعُنْفِ معيّر. وإذا جسم المعروف فربَّما غار عليه من غير أهله. العارف شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت. وجوادٌ، وكيف لا. وهو بمعزلٍ عن محبة الباطل. وصفاحٌ، وكيف لا ونفسه أكبر من أنْ تجرحها ذات بشر. والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه، فغفل عن كلّ شيء، فهو في حُكْم مَنْ لا يُكلّف!. وكيف؟ والتكليف لمنْ يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئة إنْ لم يعقل التكليف»[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 4/101 – 109.

تلك هي إذن نعوت العارف وصفاته، تبلغ به حدّاً يعفيه ابن سينا حتى من التكليف الشرعي الذي فرضه الله على عباده! وهو موقف خطير، يشرحه الطوسي فيقول: «المراد أنَّ العارف رُبمّا ذهل، في حال اتصاله بعالم القُدْس، عن هذا العالم، فغفل عن كلّ ما في هذا العالم، وصدر عنه إخلالٌ بالتكاليف الشرعية، فهو لا يصير بذلك متأثماً، لأنه في حُكْم مَنْ لا يكُلف، لأنَّ التكليف لا يتعلق إلاّ بمَنْ يعقل التكليف، في وقت تعقله ذلك، أو بمَنْ يتأثم بترْك التكليف، إنْ لم يكن يعقل التكليف، كالنائمين والغافلين، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين»[1]. ذلك هو السرّ الذي يجب أنْ لا يذيعه أحدٌ من العارفين إلاّ لعارف مثله، وفي غير ذلك، فقد أثم إثماً كبيراً!.

تُرى، هل كان الأستاذ الرئيس في عرفانه هذا محققاً لهذه الدرجات العليا في التصوف؟. سؤال سبق أنْ سألناه، ونقول الآن: إنّ الفيلسوف نفسه وضع هذه الحال مَوْضَع الاستحالة تقريباً (إلاّ في الأحكام الذاتية الخالصة) حيث «هذه الدرجات لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها، غير الخيال!. ومَنْ أحبّ أنْ يتعرفها فلْيتدرج إلى أنْ يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأمر»[2]. إذن ينبغي علينا أنْ نسلك مسْلك العارفين الذين تركوا الدنيا بقَضّها وقضيضها، حتى تتيسّر لنا الرؤية الصادقة لهذه الحال!. وهل يصحّ هذا في رأي أصحاب العقول والأفهام، كي

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 109/4.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، 99/4- 100.

يؤدي بنا إلى إثبات الأمر أو بيان نفيه؟. وما أشبه كلام ابن سينا هذا بالحديث الطريف المنسوب إلى العالم الألماني ألبرت انشتاين - صاحب النظرية النسبية ومطورها - حيث سُئل مرّة عن كمّية كواكب (دَرْب التبانة) في الفضاء الخارجي، فقال: إنها عشرات الملايين، أجل، عشرات عشرات الملايين!!. فقالوا له كيف؟. قال: هي كذلك، ومَنْ لم يصدّق منكم هذا، فليذهب بنفسه ويحصيها عدداً!.

تُرى مّرة أخرى، أيهما أقرب منالاً إلينا أهوَ إحصاء نجوم دَرْب التبابة، أم معرفة وكَشْف مسالك العارفين والمتصوفة المنقطعين(من الواصلين للعين دون السامعين للأثر)؟. تلك مسألة لا يعرف الإجابة عليها إلاّ أصحاب المواجيد والأوقات، ولسنا نحن منهم على أي حال!.

33- وفي ضوء ما أوضحناه وبسطناه سابقاً، نجد الشيخ الرئيس كأنه يؤكد، بروحيته الصوفية الغارقة في عرفانه العقلي، ما قاله من قبل العارف التُسْتري (ت283هـ) وتحديده للمعرفة الصوفية بأنها: (تمسكٌ بالكتاب، واقتداءٌ بالسُنّة، وأكلُ الحلال، وكفُ الأذى، وتجنّب المعاصي، ولزوم التْوبة، وأداء الحقّ). هذه هي الطريقة السالكة للسعادة التي عمل الأستاذ الرئيس على تحقيق الوصول إليها، فكان تصوفه ينْبع حقاً عن نيته الصادقة المبّرأة، سواء أدرك الغاية أمْ ضلَّ في متاهات الطريق! ولكنه بقي يبحث عن سعادته هذه؛ تلك السعادة التي لا تتمّ ولا تزدهر إلاّ بسبيلٍ من تنمية أعمال النفس وأفعالها الصالحة، ومن هنا كانت الأخلاق

وطرائق السلوك المهيع الذي يهدي إلى معالم هــذه الجــادّة، وقــد أوضحنا موقفه منها في كتابنا: فيلسوفٌ عالم[1].

[1] انظر كتاب المؤلف: فيلسوفٌ عالم، بيروت 1984.

5. سيرة مفكر وفكر

الغزالــي

34- حديثي هنا، في وقفتنا الخامسة هذه، يخــصّ الغزالـــي(ت 505هـ) سيرةً ومنهجاً، حيث يرتبط بقصة علاقتـــي معـــه يـــوم اخترتهُ، من بين فلاسفة الإسلام، موضوعاً للدراسة فـــي جامعـــة بغداد(يوم كنتُ أستاذاً فيها) محاولاً عرض أفكاره وآرائه، فمارستُ قسماً من تصانيفه، وكان على رأسها كتابة الجليـــل (المنقـــذ مـــن الضلال)[1] فرجعتُ عنه وأنا أحمل أكثر من صورة واحـــدةٍ لـــه: تخيلته رجلاً متعدّد الكمّ والكيف، وليس في تعددهما ما يضير لـــولا ما تنز به تلك الأقوال من تضارب أحياناً حسبتُه نوعاً من الخُلْف أو التناقض. ثم عدتُ إليه أتمرسه أكثر فأكثر، وكلّما توغلتُ في بيدائه العريضة برزتِ لي شخصيته على حالٍ جديدة، أكثر نقاء، وأشـــدّ جدّية واحتساباً. ولمست من خلالها صراعه الدائب المـــستمر مـــع

---

[1] أود الإشارة هنا إلى أنّ أكثر فقرات هذا (الموقف) كناقد دوّناها قبل عـــام 1967، ثم لخصناها في محاضرةٍ عامة ألقيناها في جامعة الكويت في موسمها الثقافي لعام 1968 ونشرتها الجامعة المذكورة في كتابها السنوي في حينـــه.. ولكن ممّا لحظناه أخيراً أنّ بعض الدارسين تأثروا بما أوردناه عن الغزالي من أفكار جديدة، ظهرت في بعض بحوثهم وكتبهم دون ذكر للمصدر الذي استقوا منه هذه الأفكار!.. لذا ينبغي التأكيد أنّ هذه الآراء: تمتد بالنسبة للمؤلف إلـــى عام1967 وما قبله، وعليه وَجَبَ التنبيه.. ولله في خلقه شؤون!.

نفسه وعصره وأدوات التفكير القائم يومذاك، متمثلاً بطبيعة الإنسان من حيث تأثره بروح حضارته، منصهراً وإياها في بوتقةٍ واحدةٍ تظهر سماتها متميّزة بطابع تلك الحضارة ذاتها. ومهما أردنا أنْ نتجنب هذا التأثير أو التأثر عدنا نفتقر إليه في نهاية الشوط، فكأننا بدون هذه الصورة نفتقد الأصالة والحركة والمعنى في نوازع هذا الفكر وتنظيراته المتباينة، لأنَّ التقدم الإنساني لا تُعرف حدوده ولا تُستكشف مكنوناته ما لَمْ نربطه بمصدره الذي صدر عنه. ومن هنا فنحن نعتقد أنَّ المفكر، سواء كان فيلسوفاً أم سياسياً أم فناناً، فهو غرس حضارته ونبت زمانها، ولا يصدق هذا على الحضارة الإسلامية فحسب، بل هو مقياس شامل للدراسات الإنسانية في شتى ضروبها وألوانها.

وممّا نلحظه - في هذا السبيل - أنَّ الغزالي تأثّر بهذا الروح تأثراً واضحاً، فارتسمت خطوطه العريضة على معالم سيرته ومنهجه، خاصة وقد نشأ في عصرٍ سادته حرب العقائد وكثرت فيه المنازعات الفكرية والكلامية، وبدت الفرق يطعن بعضها في بعض، ويتعصب بعضها دون بعض، فطغت بدعة التكفير واشرأبتْ طبيعة النقد، وتفشّتْ نزعة المغالاة، فاختلط الحابل بالنابل، واستغلت السلطة الحاكمة هذا الموقف فشجعته غير هادفةٍ من ورائه إثارة البحث عن حقيقة من حقائق هذه الأفكار المتنازعة، بل استوحت نفعيتها وتحقيق مآربها، وتثبيت نزعاتها، فشايع رجالها هذا المذهب تارة وذاك أخرى، ثم نكصوا عنه إلى ثالثٍ، وعادَ الإسلام لعقاً على ألْسِنتهم يدرّونه ما درّتْ معايشهم، فإذا محّصوا بالحقّ قلَّ الديانون.

وهكذا تأججتْ نار الفتنة في بلاد فارس والشام والحجاز والعراق، فَذَرَّ قرنها بين المجتمعات الإسلامية، فسادت فوضى النحل، واشرأبتْ أعناق الموتورين، تحاول الوقيعة بين الفئات المتنازعة. وكانت صور الماضي القريب ترتسم معالمها في الأذهان، بعضها يذكي في نفوس المخلصين الحماسة، وبعضها يدعو إلى الألم والحَسْرة؛ فمحاربة الاعتزال تارة، وموقف الحاكمين من أصحاب الرُبط والنزوات الحيّة تارة أخرى، وما لعبته المذهبية الضيقة في إهدار دم أصحاب المشاهدة ليس ببعيد، يتمثل - لا على سبيل الحصر- بمأساة الحلاج ومطاردة أنصاره وتلاميذه، فعادت الحياة جذعاً: تيارات يضطرب بعضها في أديم بعض، وواجهات للفكر تمثّلتْ في فلسفة تُنعتْ بالهرطقة، وعقيدة طغتْ عليها البدع والانحرافات!.

ثم تدالتْ سلطة الحاكم يومذاك، وأعقبتها دويلة جديدة بدوية الأصول، بسطتْ سلطانها شرقاً وغرباً، وعادتْ معها خلافة بغداد إسماً يذكر على المنابر، فهي مصونة غير مسؤولة!. وقد ساعد على ظهور هذه الدويلة قبائل تركية تمركزت أول الأمر في مقاطعة خراسان. وفي عام 447 للهجرة تمكنتْ من الاستيلاء على دار السلام، ثم مدّتْ رقعتها إلى بلاد الشام، ثم الجهة الشرقية من بلاد فارس. وحاولتْ هذه الدولة العتيدة أنْ تظهر أمام المجتمع الإسلامي بمظهر المنافح والمدافع عن العقيدة، والمشجّع للعلم والعلماء، وتحقّق هذا الاتجاه فعلاً في عهد سلطانين من سلاطينها هما ألب أرسلان وملك شاه. وتمثّل هذا المظهر الثقافي على يد وزير من أنبغ وأقدر رجال الدولة الفتية ومن التابعين لها، هو نظام

الملك (408- 485هـ) السلطان غير المتوّج، فأسّس المدارس المنسوبة إليه كنظامية بغداد والبصرة ونيسابور وأصبهان. وكانت أهمّها قدراً وأرفعها ذكراً نظامية دار السلام (459هـ) أسّسها لأبي إسحاق الشيرازي، وعينه مدرساً فيها.

ولعل من الأسباب التي دفعتْ دولة السلاجقة بشكل عام، ونظام الملك بشكلٍ خاص، إلى إيجاد واستحداث هذه الرقع الثقافية والتعليمية هو محاولة تثبيت الاتجاه الجديد للدولة في عقيدتها نحو المذهب الشافعي من جهة،[1] ومباهلة الدولة الفاطمية- وهي معاصرة له - من جهةٍ أخرى. وكانت مصر يومذاك تحمل رسالة الإشعاع في أزهرها الفاطمي وفي مفكريها من الفلاسفة والحكماء والعلماء.

---

[1] رغم شافعية الدولة يومذاك فإنّ الغزالي يسلَك غالباً مسلك الأشاعرة من ناحية عقيدته المذهبية، باعتبار أنّه كان تلميذاً لأشعري معروفٍ هو إمام الحرمين الجويني. وأشار الغزالي نفسه بطرف خفي إلى هذا الأمر في كتابه (المنخول من علم الأصول)!. ولكننا لا نذهب إلى هذا الرأي صراحة، لأنَّ حقيقة الغزالي ينبغي أنْ يُنظر المنهج، ظاهرة شيء، وباطنه هو الحقّ، بمعنى آخر أنَّ الغزالي اعتبر العنصر الباطني لهذا المنهج هو الطريق إلى الحقّ، فهو باطني بهذا المعنى! لأنَّ الطرق الأخرى إما سالكة إليه، وإمّا متنكبة دونه. ومن هنا خرج الغزالي- كما نعتقد- بموقف عنيدٍ في مدرسة الفكر السُنّي في الاسلام، وأعني به اعتبار التصوف هو السبيل إلى الخلاص الذي يجب أنْ يُسلك لمَنْ أراد النجاة!.

إذن ليست قضية أشعريته أو عدمها ذات أهميةٍ كبيرةٍ في هذا الموقف الذي اختار.

ومهما نعي بعضهم على هذا الصراع الذي عاشته دولة الإسلام في ظل حضارتها عصر ذاك، فهو أمرٌ- كما نعتقد - يدلّ على صحوةٍ ذهنيةٍ حادّة وتقدم صحي سليم، لأنه يمثل في إطاره العام حركة الفكر ومساره نحو التصيّر أيّا ما كان نوعه، كدلالةٍ على حياة ناميةٍ متحركة لا تخضع للركود أو الهمود، ولا تعترف بتضييق الحدود، بل تنطلق نحو تثبيت الذات، ولا يحدث ذلك إلاّ بصراع فكري دائمٍ مستمر، وسَوْرةٍ يبقى فتيلها يشتعل بمقدار، ويخبو بمقدار!.

35- في مثل هذه الأجواء الفكرية المتصاعدة ولد الغزالي الكبير (زين العابدين محمد بن محمد بن محمد) وكان ذلك عام (450) للهجرة، حيث تفتحت عيناه للنور في مدينة طوس إحدى مقاطعات خراسان. ويحكي التاريخ لنا أنَّ أباه كان غزّالاً ينسج الصوف، توفاه الله عن طفلين هما (محمد) و(أحمد) أوصى بهما قبل اخترامه أحد أصدقائه من الصوفية بغية رعايتهما والحدْب عليهما، بعد أنْ ترك لهما من المال نزراً يسيراً لا يفي بالحاجة ولا يسدّ عوز الحياة، واضطر الرجل - بعد نفاد المال - إلى إدخالهما إحدى المدارس العلمية التي كانت تجري المعونات لتلاميذها الصغار.

ويحدثنا الغزالي نفسه عن هذه المرحلة فيقول ما نصه: «صرنا إلى مدرسة نطلب الفقه، وليس المراد في الحقيقة سوى تحصيل القوت، فكان تعلمنا لذلك لا لله!». والحكاية - في حدّ ذاتها - قد لا تبدو مثيرة لشيء ذي بالٍ عند أكثر المؤرخين، ولكنها في حقيقتها تحمل دلالة نفسية أشاعت نحواً من الانحراف في طبيعة

الطفل ونشأته؛ يموت الأب، فيكفل الطفلين رجلٌ غريبٌ عنهما وهما لا يزالان في سن اليفاع، ولماذا الرجل الغريب؟ ألم يكن في المدينة قريب يُعتمد عليه فيرعاهما ويعوضهما حنان الوالد الفقيد؟ ولو افترضنا أنَّ الأب تعمد إشراف المتصوف عليهما لغاية تعليمية، ولكن ما هو المبّرر، للبقاء على مثل هذه الحال، بعد نفاد المال واندفاع الشيخ العرفاني إلى البحث لهما عن مورد للحياة ولقمة العيش؟.

يبدو لنا من هذه الصورة المؤلمة أنَّ الأب وطفليه وزوجه نشأوا في ظل غربةٍ موحلة في طوس أو ضواحيها، بحيث لم يتيسر كفالة الطفلين - بعد وفاة الأب - من قبل عمّ أو خالٍ أو قريبٍ أو نسيب لهما!.. إنَّ هذه الصورة البائسة اليائسة كان لها - في تصوّر كاتب هذه الصفحات - تأثيرها القوي على شخصية الغزالي، خاصة في شرخ شبابه، وما عرف عنه من صفاتٍ أوردها معاصره عبد الغافر الفارسي (سنشير إليها في حينه).

ثم تيسر للطفل الكبير (أعني الغزالي) أنْ يتدارس الفقه بعضاً من حياته في مدينة طوس، على يد رجلٍ يُدعى أحمد بن محمد الراذكاني، وذلك عام 465 للهجرة، وكانت سنّه لا تتجاوز الخامسة عشرة، أثبت خلالها نبوغاً وفطنة بالغتين، مع تفهم دقيقٍ لمشكلات الفقه ومسائله. ثم هاجر إلى جُرْجان للدراسة على يد الشيخ أبي القاسم الإسماعيلي(ت 477هـ) وبعدها عاد ثانية إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنوات، يستظهر عن ظهر قلب فروع الفقه ونقولات الفقهاء وأقاويلهم حتى حفظها جميعاً!. ولكنه لم يكتف من العلم بقليله، فعاودته رغبةٌ ملحةٌ جامحةٌ إلى المزيد منه، فرحل عام 473

للهجرة إلى نيسابور، فالتحق بمدرستها النظامية التي أسّسها الوزير السلجوقي نظام الملك، فتتلمذ هناك على يد استاذ المدرسة الأول أبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين (419- 478 هـ) وهو من أكبر علماء الفقه الشافعي في عصره، فخبر الأستاذ موهبة تلميذه، فوقف منه على ذكاءٍ خارق وجُرْأةٍ في العلم وطلبه قلَّ مثيلها، مع حبٍ في تقصي الحقائق صغيرها وكبيرها، قويها وضعيفها، فلم تنُب به مشكلة إلاّ وحاول وضع الحلول لها، باستقراءٍ دقيق واستدلال متين، فبرع في المذاهب وخلافاتها، والجدل وطرائقه، والحكمة ومصادرها، بحيث مكنته هذه البراعة من دحض آراء القوم ومناقضتهم فيها.

وخلال هذه المرحلة ذاتها مال الغزالي إلى دراسة التصوف والعرفان، فانخرط في حلقة أبي علي بن محمد الفارمذي أستاذ عصره، فدرس على يديه أصول هذه المعرفة وطرائقها، فتأثّر بآرائه وأفكاره، وأكبر التلميذ منزلة الأستاذ الاجتماعية التي كان يحظى بها من قبل أصحاب السلطان، وخاصة نظام الملك!.

وفي عام 378 للهجرة نُكِبَ الغزالي بوفاة أستاذيه (الجويني) و(الفارمذي)، فلم يجد في نفسه رغبة في إطالة المكوث في نيسابور فرحل عنها إلى معسكر بجوار المدينة أقامه نظام الملك هناك، يستقبل فيه أصنافاً من الناس شتى بينهم الطامع في المال والجاه، وبينهم العارض لعلمه في حضرة الوزير وحاشيته، أو المتظاهر بالتصوّف كَسْباً لميل نظام الملك نحوه، أو المنافق الذي يُظهر خلاف ما يبطن!. أجل، مهما كان من تضارب هؤلاء وسيلة

وغاية، فندى الوزير في الغالب لَمْ يخلُ من زُمْرةٍ طيبةٍ من العلماء والفقهاء والمتصوفة.

ولسنا نبرئ الغزالي في شرخ شبابه من طموح نحو المال والجاه، وحرصٍ على الأخير منهما حرصه على الحياة!. يضاف إلى ذلك ما عُرف عنه أيضاً - كما يقول معاصره عبد الغافر الفارسي - من الزعارة وإيحاش الناس، والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف، كبراً وخيلاء، واغتراراً بما رزق من البسطة في النطْق والخاطر والعبارة. لذا وجد أبو حامد – يومذاك - في المخيم السلطاني(أعني المعسكر) ضالّته المنشودة عند الرحيل. أمّا العوامل السلبية التي يضيفها الفارسي لشخصيته، فنرجعها إلى مسببات نفسية نربطها بطفولته البائسة التي أشرنا إليها سابقاً، كي نبرّر الانحراف الذي يُشار إليه في صدر شبابه، وهو أمرٌ قد يستوي في أمثاله كثير من عظماء التاريخ!.

أجل، غادر الغزالي نيسابور وغايته أنْ يحظى بقبول الوزير ورضاه، ولماذا لا يطمع بالشهرة والمال وقد بلغ من العلم شأواً بزَّ به الأقران، فأهلّه للدخلول في خدمة الوزير: ذلك الرجل الذي عُرف عنه أنّه لا يستميل من العلماء إلاّ اولئك الذين يخضعون لمشيئته، ويتنكبون الطريق في سبيل إحقاق باطله!.. وامتد عمر هذه المرحلة بأبي حامد حوالي خمس سنوات، لم نعرف عنها تخطيطاً يساعد على كشف معالمها، فهي حالٌ خَلَتْ من التصنيف والتأليف، بل كانت تجربة نفسية قاسية لتحقيق طموح كان الغزالي يرغب في الوصول إليه، وقد تحقّق له هذا الحلم العريض حين رفع وزير السلاجقة إلى الخليفة العباسي إسم الغزالي مُرشحاً لتسلّم

الأُستاذية في أكبر جامعة إسلامية في دار السلام، أعني بها (نظامية بغداد)، فصدر الأمر إليه مغادرة المعسكر عام 484 للهجرة، فاستوطن المدينة الجديدة، وأجريتْ له الهبات والعطايا، وأُكرم وفاده، وعمَّ الناس خبره، ونالَ شهرة لم ينلها أستاذٌ من قبل ومن بَعْد!، وبلغ عدد تلاميذه - وجلّهم من طبقة العلماء - ثلاثمائة أو يزيدون.

36- ثم شاءت الظروف أنْ يغادر الغزالي دار السلام غِبَّ أربع سنواتٍ من التدريس، صادف خلالها ما يؤنس وما يؤلم، ما يُضحك وما يُبكي!، وعاد عنها برصيدٍ من الذكريات المكبوتة، لم يحاول الغزالي الإفصاح عن كثيرٍ منها، ففقدنا بذلك جوانب طريفة من حياته، مليئة بالمفارقات والمنغصات!.

وهنا لا بد لنا من وقْفَة نتأمل فيها تلك الظروف، متسائلين عن الغرض الذي دفع بالغزالي - وهو أستاذ أول في نظامية بغداد - أنْ يترك هذا المنصب الرفيع عن عزيمةٍ وسبق إصرارٍ، دون التفكير بالعَوْدَة إليه؟. وقبل أنْ نستقرئ الحكم الذي اخترناه تبريراً لموقفه هذا، أقدم للقارئ رأي الغزالي كما يحكيه هو في (المنقذ من الضّلال) حيث يقول[1]: «تفكرّتُ في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصةٍ لوجه الله تعالى، بل إنَّ باعثها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنتُ أنّي على شفا جُرفٍ هار، وقد أشفيتُ على النار، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلاّ وتحمل عليها

---

[1] انظر: الغزالي- المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا وكامل عياد، دمشق 1934، ص126- 128.

جند الشهوة حملة فتفترها عشية، فصارتْ شهوات الدنيا تَجــاذَبنُي بسلاسلها إلى المُقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل!، فلم يبق من العمر إلاّ قليل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل ريــاءٌ وتخييل!، فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر[1]، وأولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الإختيار إلى الاضطرر، إذْ أقفــل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فأورثتْ هذه العقْلة فــي اللسانِ حزناً في القلب، بطلت معه قوّة الهــضم ومــراءة الطعــام والشراب، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج، وقالوا: «هذا أمرٌ نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلاّ بأنْ يتروح السرّ عن الهّم الملم. ثم لما أحسستُ بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأتُ إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة لــه، فأجابني الذي(يُجيبُ المُضْطَرَّ إذا دَعاهُ) وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد!. وأظهرتْ عزم الخروج إلى مكة وأنــا أدبّر في نفسي سفر الشام، حذراً أنْ يطّلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المُقام بالشام، فتلطفتُ بلطائف الحيل في الخــروج من بغداد على عزم أنْ لا أعاودها أبداً!»

هذا ما حكاه الغزالي لنا من أمر هجرته لدار الــسلام، لــسنا ندّعي - كما يدّعي بعض الدارسين - من أنّ أبا حامد لم يكن صادقاً

---

[1] يبدو لي أنّ محاولةَ الغزالي في حَصْر مدة الاضطراب النفسي الذي عانــاه بستة أشهر حتى قيّض الله له الخروج منه إلى بَر السلامة والإيمان، كان تيمّناً وتأثراً بحكاية الوحي الذي امتد لفترة ستة أشهرٍ بالنسبة للنبي (ص)- كما هــو عليه قول أكثر المفسرين.

فيما أملاه من حكايته بل لفقها تلفيقاً!. أقول: إنّني اعتقد خلاف ما يذهبون، فالغزالي - في نظري - لم يذكر في (المنقذ) ما يتباين والحقيقة الواقعة لديه، ولكنه اختار- وهو حرٌ وصادقٌ في موقفه هذا - ذكْر ما يرغب فيه، وحَذْف ما يرغب عنه، بتخطيط مُسبق، يتميّز بالوعي والحيطة، تصوّره أبو حامد بأنّه كافٍ لمَنْ أراد البحث عن طبيعة هجرته لبغداد. ولو تدبرنا بعض ما رغب الغزالي عنه لوجدنا في الخفاء عوامل عدّة كان لها أثرها في هذه الجَفْوة التي أدّتْ به إلى ترك النظامية وطلابها. ومن هذه العوامل ما يحدثنا عنه الفارسي عبد الغافر من أنَّ باباً من الخوف فُتح على أبي حامد صرفه عن التدريس والحياة العامة!. ولماذا هذا الخوف؟ سؤال يستوقفنا لا بُدّ لنا أنْ نبحث له عن جواب: أهوَ بسبب أنَّ التدريس في نظامية بغداد لم يَعُدْ في سبيل الله (كما يحلو للغزالي أنْ يقول) بينا لا نجد في هذه الدراسات ما هو مضلّ أو ضال، وحاشا الغزالي أنْ يسلك طريقهما، بل جُلّ ما نعرف أنَّ موضوعات المدرسة لم تتعدَ الفقه وأصوله، وعلوم الشريعة والكلام، وقد يدخل في ذلك شيء من المنطق (وهو فرض كفايةٍ للمسلم في نظر الغزالي) أو النقد للفلسفة ومواقفها، كما هو مسجّل مثلاً في كتاب (تهافت الفلاسفة)!. أم أنَّ الخوف متأتٍ عن حالٍ للغزالي صدرت عنه في ظرفٍ من أحرج ظروف عصره، حين دعاه الخليفة العباسي أحمد بن المقتدى بالله المعروف بالمستظهر (ت 512هـ) إليه، وقد قويت شوكة الباطنية في عهده، طالباً من

أبي حامد تصنيف كتاب في الرّد على آرائهم وأفكارهم فاستجاب (الإمام) لرغبته، وحقّق أمر المستظهر بالله عام 488 للهجرة.[1]

ثم بدأتْ هواجس النفس تفعل فعلها لديه: فها هي صورة الماضي القريب، والقريب جداً ترتسمُ أمام ناظريه بأشكالها الدامية، ولعل أهمَّ صورة فيها - بل وأكثرها شناعة وجُرْأة - تلك الحادثة التي ذهب ضحيتها(نظام الملك) في ليلةٍ من ليالي رمضان، حين أجهزتْ عليه يدٌ باطنية أردته قتيلاً بين سَمْع أصحابه ومريديه وبصرهم. ثم لَمْ تكتف بهذا، فأشاعتْ في المدينة الآمنة جملة اغتيالاتٍ كانت الغاية منها أنْ تكمم أفواه الناقدين أو الناقمين عليها!.

أجل، باطنيّ ناقمٌ تمتدّ يده إلى القضاء على الحاكم الحقيقي لدولة السلاجقة، فما مصير الرجل الذي ألّفَ عن الباطنية فأباح دم أطفالها ونسائها في الحرب! ووَقفَ متردداً في قبول توبة أصحابها، بينا رضى بتوبة المرتد؟!. ما يدرينا فلعل باطنياً من هؤلاء الحاقدين عليه تمتد يده أيضاً إلى أبي حامد فترديه قتيلاً وهو في نظاميته، أو في موكب الخليفة!. وهل من رادع يردع القتلة من أنْ يمسكوا به فيصبح مصيره مصير سيّد القوم جاهاً، وأقواهم شوكة وسناناً(أعني نظام الملك)؟. وقد امتدتْ أيديهم بالفعل إلى كثيرٍ من معارضيهم عصر ذاك.

---

[1] قارن: الغزالي- كتاب فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964، ص3.

بهذا التخريج نبرّر قول الفارسي، من أنَّ باباً من الخوف فُتح على أبي حامد قبل مغادرته بغداد، فاستولى عليه الرعب، بحيث صرفه عن التدريس وعن الحياة العامة، وعن واجباته الدينية، واستحالتْ سَوْرة الخوف تلك إلى صورةٍ من صور التنكر حتى على الحياة ذاتها!، وهو بَعْدُ لم يتجاوز الثامنة والثلاثين من عمره، أي أنه لا يزال في عزّ شبابه وقدراته الفكرية والعلمية!. فأين الخلَلَ إذن؟ إنّه في شخصية الغزالي وضَعْفها أمام المال والجاه الكاذبين، اللّذين جرّا عليه الوبال والضغينة والحقد، يوم ألّفَ كتابه المذكور مخاطباً الخليفة العباسي بعبارات لا يُستحسن لرجلٍ في مثل منزلته أنْ يخاطب بها الخليفة إلاّ اذا كان إمعة لسلطانٍ أو حربة بيد حاكم ظالم، أسمعه يقول: «حتى خرجتْ الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم، في تصنيف كتاب في الرّد على الباطنية»[1]. هذا ما ادعاه أبو حامد بالحرف الواحد، وكنا نتمنى أنْ يكون الغزالي خادماً للعلم والمعرفة فحسب! ولا يكون خادماً لخليفةٍ أو سلطان. ولكنه اختار، فأساء الاختيار!.

37- وأيّاً ما كان، فمن العوامل الأخرى ما يذهب إليه الأستاذ ماكدونالد من أنَّ جَفْوة حصلتْ بين الغزالي والخليفة، أدّتْ بالأول إلى التفكير بالرحيل عن بغداد دفعاً لهذا الإيحاش الذي وقع بينه وبين صاحبه وسيده!. ولستُ أرى هذا، لأنَّ الغزالي- كما أظهرناه آنفاً - لا يمتلك القدرة على مخاصمة أيِّ مسؤولٍ في دولة السلاجقة، بلْهَ الخليفة العباسي المستظهر بقوة الله وسلطانه!.

---

(1) انظر: الغزالي- المصدر السابق، ص156- 163.

بَيْدَ أننا لا نعدم عوامل أخرى يرتبط بعضها بحياته العلمية داخل النظامية وخارجها، وذلك بما عاناه من مناظرات أورثت الحسد والحقد والعداوة والبغضاء مع الحمقى الذين يصفهم الغزالي بأنهم «لا يعلمون ويظنون أنَّ ما أشكل عليهم هو أيضاً مُشْكلٌ على العالم الكبير(أي الغزالي)!». ويبدو لنا من حديث الإمام هذا أنَّ بعضاً من علماء بغداد وقفوا منه مواقف أفجعته فصيّرته إلى حالٍ من القلق لا يُحمد عليها، ولا يَحْسن السكوت دونها!، فأين المفر، وما هو السبيل؟. غِبّ هذه المعاناة القاسية التي وضعتْ الغزالي في وحشةٍ نفسية خانقة، لم يَعْد معها استساغة المقام محتملة، فلم يجد أبو حامد - كما يحدثنا هو - غير الالتجاء إلى الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، فاتفتحتْ أمام باصرته صفحةٌ بيضاء نقية تتلمس طريقها إلى قلبه لتزيل عنه علائق الدنيا وحبّ الجاه والمال والولد!، فكانت هي المنقذ الذي قاد الغزالي إلى محجة الخير والصواب، وهكذا تنتهي مأساته مع نظامية دار السلام[1]!.

وإنّه لمّما ينفعنا في موضوعنا هذا الإشارة إلى أنّنا ندعو بعد هذا التخريج إلى التفرقة بين نيته الصادقة في اختياره للتصوف طريقاً يُسلك للحياة، وملابسات هذه الحياة قبل أنْ تَخلْص بكليتها إلى العرفان. أقول هذا بسبب ما وجدته من خَلْطٍ بين المرحلتين، وتعسفٍ في الحكم على الغايتين.

ومن أجل هذا كله، اختار الغزالي الهجرة ونعيم الخلْوَة، وغادر بغداد عام 488 للهجرة متوجهاً إلى الشام ومسجدها بغية

---

[1] انظر: الغزالي- المصدر السابق، ص3.

الأعتكاف فيه. واستمر مكوثه في دمشق مدة عامين، ثم غادرها إلى بيت المقدس ومن ثمّة مدينة الخليل. وبعد أنْ تحقّق لديه صِدْق النّية وطهارة الباطن عملاً وقولاً، توجه إلى بيت الله الحـرام والمدينـة المنوّرة، فأدّى فريضة الحج، ثم عاد ثانية إلى دمشق. وفـي هـذه المرحلة تدّعي بعضِ المصادر أنّه سافر إلى الإسكندرية والقـاهرة، بل حاول ألّرحيل إلى المغرب لرؤية أميرها يوسف بـن تاشـفين. ورحلاته الأخيرة مشوبة بالظّن والاحتمال لأسباب قد لا تـشجعه- كما نعتقد - على مدّيده إلى خلفاء الدولة الفاطميـة فـي مـصر أو الشمال الأفريقي. ومن هنا فهي رحلات مفتعلة لم يشر الإمام إليها.

وفي عام 490 للهجرة عاد الغزالي إلى بغداد في طريقه إلى طوس، فمكث فترة قصيرة، نزل خلالها في رباط أبي سعدِ المواجه للمدرسة النظامية، ودرّس قسماً من كتابه (إحيـاء علـوم الـدين) لخاصة أصحابه ومريديه، والتقى به تلميذه ابن العربـي صـاحب (القواصم والعواصم) فرجاه أنْ يعاود النظر فيما أقدم عليه، فيقبـل العَوْدَة ثانية إلى التدريس في نظامية دار السلام، فردّ عليه أبو حامدٍ بأبياتٍ من الشعر تظهر فيها اللوعة والحسرة ، حيث قال:

تركتُ هوى ليلى وسُعدي بمنزلٍ
وعُدتُ إلى تصحيح أول منزلٍ

ونادتْ بي الأشـواقُ مَهْلاً فهذه
منازل مَنْ تهوى، رويدك فانزلِ

غزلتُ لهم غزْلاً رقيقاً فلم أجـدْ
لغزلـيَ نسّاجـاً فكسّرتُ مِغْزلي

حقاً إنّها غضبة الحليم، يندفع إليها الغزالي، حـــاملاً جُرحـــه العميق، معبرا بالإشارة والإيماء عن حالٍ تفتعل لديه، ونار تستعر تحت الرماد، أجَّجَها ضده الحاقدون والناقمون في بغداد.

38- وينطوي عالم الذكريات تلك، ويعود الرجل إلـــى منزلـــه الأول في طوس عام 493 للهجرة، فيدخل الخَلْوة مرّة أخرى، ثـــم يتركها فجأة عام 499 للهجرة، كي يعاود التـــدريس فـــي نظاميـــة نيسابور بطلبٍ من الوزير فخر الدولة ابن نظام الملك، بعد أنْ امتدّ اعتكافه أكثر من عشر سنوات!. ويحاول الغزالي في منقـــذه مـــن الضلال تبرير عودته هذه بوسائل تأويليةٍ سداً لألسنة المترصـــدين له، فيقول ما فحواه؛ بأن معاودته التدريس في نظاميـــة نيـــسابور كانت من بُعْدٍ آخر يختلف عن نيّاته يوم كان في بغداد: حيث دعـــا إلى نشر العلم الذي به يكسب المال والجاه، أما اليوم فهـــو ينـــشر العلم الذي به يترك الجاه، تطبيباً للنفس وتوجيهاً للمجتمع نحو حياةٍ عرفانيةٍ جديدة.. ثم يضيف: «هذا هو الآن نيّتي وقصدي وأُمنيتي، يعلَم الله ذلك منى، وأنا أبغي أنْ أصلح نفسي وغيري، ولستُ أدري أأصل إلى مرادي أمْ أُخترْم دون غرضي؟»[1].

ولكي يعطي الغزالي الصورة الموسّعة لهذا الموقف العتيـــد، اعتبر عودته إلى التدريس كأنها مقدّرة من الله حيث يبعـــث لهـــذه الأُمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدّد دينها فكان الغزالـــي هـــو المجدّد لهذه المئة!.

---

[1] انظر: الغزالي- المنقذ من الضلال، ص154.

ونحن نلحظ أنَّ كل خطوة يخطوها الإمام، سواء في مجال منهجية اليقين(كما سنوضح ذلك) أو في اختياره للتصوف طريقاً في الحياة، أو معاودته التدريس في نيسابور؛ نراه يلتمس لهذه المواقف تبريراً ما ورائياً لا يمكن إخضاعه للحكم الوضعي على أقل تقدير، إلاّ بالوسائل الغيبية التي هو اختار!.

وفي مرحلة العَوْدَة هذه يُغتال الوزير فخر الدولة بيدٍ باطنيةٍ أيضاً - كما اغتيل أبوه من قبل - فينكمش الإمام على نفسه ويركبه الرعب والخوف، ويرجع تاركاً وراءه نيسابور ومتوجهاً إلى طوس وذلك عام 503 للهجرة، ويدخل الخلوة من جديد، ويتفرغ لإكمال تصانيفه ومؤلفاته القيّمة. ثم يتوفاه الله إلى رحابه في الخامسة والخمسين من عمره، ويدفن في طوس، ومزاره هناك معروف حتى يوم الناس هذا.

39- وعَوْدَ على بَدْء، لنقفَ وقفةً قصيرةً شارحةً لمنهجية الغزالي التي تتمثّل في كتابه(المنقذ من الضلال) الذي قادته العناية الإلهية فيه فهدته إلى الطريق الصواب وأوصلته إلى(الفِئة الناجية)[1]، بعد حياةٍ فكرية كادت - كما يقول الغزالي - تقضي

---

[1] يتناول الغزالي في منقذه من الضلال وفي مصنفاته الأُخرى عبارة (الفئة الناجية) مكرراً إياها كثيراً، مستنداً في ذلك إلى الحديث المنسوب إلى النبي (ص) الذي فحواه أنَّ أمّة الإسلام (ستفترق ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة!.). واعتبر الغزالي أنَّ الفرقة الناجية من هؤلاء هم (المتصوفة). وموقفه هذا يؤيد ما ذهبنا إليه في الهامش المرقم (93)، رغم إنّنا لا نميل إلى صحة الحديث المذكور، جملة وتفصيلاً!.

على كل معرفةٍ صادقة لديه، لولا النور الذي قذفه الله في قلبه، فآمن بعد خوفٍ، واهتدى بعد ضلال!.

ولموقف الغزالي هذا وجهتان: وجهة واقعية، وأخرى منهجية. ففي الأولى يقف بعض الباحثين من (المنقذ) موقف المشكّك بحقيقته، متخذين من تنازع الأفكار وخطابية الأسلوب فيه، ما يؤدي إلى الطعْن بالقصد الذي أراد والطريق الذي اختار!. وفي الثانية يتحدّد موقفه لا بالغاية بل بالوسيلة التي صاغها الغزالي في أدلته وبراهينه.

ومهما يكن، فإنّني أميل إلى أنَّ كلَّ اعتراف شابه اعتراف الغزالي أو غيره، لا يخلو من افتعالٍ مقصود أو غير مقصود، يلتزمه المؤلف بغية إيجاد العلاقة الزمنية والفعلية فيما يصحبه من أفكارٍ وحالاتٍ ونزعات!. ومن هنا كان منهج الغزالي يفتقر أحياناً إلى الوضوح والبينات. ولسنا ننعى على الرجل هذه النتائج فنفقد مميّزات الفضل فيه، بل إنّنا نعتبر موقفه بكْراً بالنسبة لعصره، على الرغم من مجافاة (المنقذ من الضلال) للبرهان المنطقي!. فالكتاب، في حقيقته، يمثّل مرحلتين منفصلتين من حياة الغزالي: إحداهما مرحلة الشّك، الذي سنشير إليه، والأخرى كانت جدّ قريبة من أيامه الأواخر، ولعلها لا تتجاوز العقد الأخير من عمره، وأعني بها محاولة تبنيه للتصوف الجديد الذي نافح عنه بحرارةٍ وإيمان!. ولكن الغزالي عند صياغته للمنقذ أدخل - كما نتصور - المرحلتين معاً كي يُعطي للكتاب صورة الاعترافات الكاملة.

وطبيعة الغزالي في منقَذه طبيعة سَمْحة جسورة، تقتحم كل ورطة، وتتفحص كل عقيدة، تستكشف أسرار كل مذهب لتميز بين

محقٍ ومبطل، ومتسنّن ومبتدع، وباطني وظاهري، ومتكلم وفلسفي، وروحي وصوفي. وقد كان دأبها ودَيْدَنها التعطش الدائم إلى درك حقائق الأُمور، فكأنَّ روح الاستقصاء فيها غريزة من الله وضعتْ في جبلة هذه الطبيعة، فاندفعتْ - وهي بَعْد في ريعان الصبا- إلى البحث عن حقيقة العلم وما هيته - وهو اندفاعٌ يستوي فيه عصر الغزالي وعصرنا القائم - ولكن الإمام انتهى إلى يقين لا يعترف به العلم المعاصر، ولا يقارنه إمكانُ الغَلَط أو الوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أنْ يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً مَنْ يقلب الحجر ذَهَناً والعصا ثعباناً لم يُورث ذلك شكاً وإنكاراً. فكلّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني على رأي أبي حامد!.

ولكن كيف تيسّر للغزالي أنْ ينتهي هذه النهاية نحو اليقين؟. لقد سلك إليه طريق الشك، فاتخذه سبيلاً لا افتعال فيه، ووَلج منه إلى وسائله وغاياته. والشك مذهبٌ قديم يرتفع تاريخه إلى العصور اليونانية، يوم تمثّلته هدفاً تارة، ومنهجاً أخرى. ثم تطور منظوره التطبيقي خلال القرون الخوالي حتى بلغ مرحلتنا المعاصرة، فأقيم على قاعدتين:

أولاهما- وضع مناهج البحث التي يوضع الاعتماد عليها، موضع الشك.

ثانيتهما- وضع مادة الموضوعات التي يوضع العلم بها، موضع الشك.

وأيّاً ما كان، فالشك العقلي أو المنهجي يجب أنْ يفترض شيئاً مّا لا يُشك فيه كي يتحقّق قيام مذهب الشك منهجياً.

فلو تدبرنا الطريقة والمنهج لوجدنا أنَّ الغزالي يتفق معهما، أمّا نتائجه فلا تخضع لسلّم العلم لا من قريب ولا من بعيد!.

فأول ما يبدأ به أبو حامد هو وضْعه الحسّيات موضع القبول، ثم يخطو خطوته التالية بتفحص هذا الفرض تفحّصاً ملياً، وينتهي به الأمر إلى عدم التسليم بالأمان في المحسوسات، متسائلاً من أين الثقة بها؟ «وأقواها حاسّة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحّرك، وتحكم بنفي الحركة!. ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف (أي حاسّة البصر) أنّه متحرك، وأنّه لم يتحرك دفعةً بغْتةً، بل على التدريج ذرّةً، حتى لم تكن له حالة وقوف!. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ بأحكامه، ويُكذبه حاكم العقل ويخوّنه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته»[1].

ثم يرتفع في تنظيره الشكلي هذا، فيضع حُكْم العقل موضع القبول والقناعة، وهو حكمٌ لا يجتمع فيه النقيضان في الشيء الواحد، ولا الوجود والعدم في آن واحد، متسائلاً من جديد: أليس العقل هو نفسه أضعفَ الثقة بالمحسوسات، فما يدربنا صِدْق العقل صدقاً يقينياً؟، (فما زال الأخير (أي العقل) كذّب الأول (أيّ الحسّ) فلعل وراء حُكْم العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذّب العقل في أحكامه ونتائجه!). وفرض وجود هذا الحاكم الماورائي هنا لا يدلّ على استحالته عند الغزالي، ولكن الكشف عن هذا (الحاكم الآخر) أوقع الفيلسوف في مرحلة حرجة جداً، لم يتيسر معها الدليل عليها من العلوم الأولية، فغلبته حال السَفْسطة فترة من الزمن، وهي حالٌ

---

[1] انظر: الغزالي- المنقذ من الضلال، ص71.

شبه مرضية، حتى شفاه الله وعادتْ نفسه إلى الصحة والاعتـدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها، على أمْن ويقين[1]. ولو سألنا الغزالي ما هو الدليل المنطقي على ذلك؟ ردَّ علينا: لم يكن هذا بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، ذلك النور هو مهماز المعرفة الذي بلغ الغزالي به مرتبة اليقين العليا، والذي قاده إلى الكشف الباطني لإدراك الأوليات العقلية بالشكل الذي أراد.

ويبدو لي أنَّ هذا (الحاكم الآخر) تمثّل لدى الغزالي بصورتين:

أولاهما: تخيّله إياه وكأنه أمرٌ خارج نطاق طبيعة الإنسان، بل هو مِنْحةٌ إلهية.

وثانيهما: ضرورة التنكر في نهاية شوط المعرفة لمبدأ السببية والعلية، لأنّه لم يعد لهما قيمة في هذا المنهج.

ولذا لا يمكن لهذا الحاكم أنْ يتسلسل، كما ذهب بعض الدارسين خطأً، بل إنَّ هذا النور، الذي وضعه أبو حامد خلف العقل، ليس سبيله القياس، هو حَدْسٌ ذهني خالص فحسب، يتفق وحَدْس ديكارت في عبارته المعروفة:

Gagrts ergo Sum «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» سواء بسواء. ولكن الفرق بينهما أنَّ الغزالي جاءه اليقين أو الحَدْس من خارج، أي بالنور الذي قذفه الله في القلب، بينا ديكارات توصل إليه ببداهة العقل فقط!.

---

(1) قارن: الغزالي- المصدر السابق، ص73- 74.

وليس من النَصَفة في شيء أنْ نأخذ على الرجل تهافته المنطقي بين الحدّين: بين الشك واليقين، بل لم يَعُد يقينه سوى حَدسٍ كما ذكرنا، فلا مجال لإقحام التسلسل المنطقي عليه، لأنّه لا مجالَ في الواقع لصدق القضيّة أو كذبها، بعد أنْ بلغتْ هذه المرحلة من اليقين.

40- وعلى الرغم من هذا، فإنَّ الغزالي التزم في منهجه العام القول بأنَّ معرفة اليقين هذه تعتمد على قبول العقل أولاً، ووجوب كون هذا اليقين يتوافق مع الكتاب والسُنّة ثانياً. وسبيل الإمام هنا لا عوج فيه لو أنّه اكتفى بفحواه، بينا نجده يؤكد في جوانب أخرى أنَّ اليقين الحقّ ينهض على الكشف والكشف فحسب، فإنْ كانت المعرفة في بادئ الأمر تقوم على العقل والتجربة معاً، ثم تنتهي إلى الكشف، فالسبيل إلى هذه المعرفة لَمْ يحدّده الغزالي بوضوح، فبدا منهجه الظاهري ينازع منهجه الباطني!. ولكن أي السبيلين غَلَب عليه؟. حسبنا أنّ نفترض أنّه تمسك بالسبيلين متمثلاً إياهما بالفعل تارة، وبالقوّة أخرى. وعندما استوى لديه حال الحكم العقلي على الأشياء، بدأ يبحث عن ضالّته في التطبيق، ولكن بحثه هذا لم يكن على سبيل استقصاءٍ علمي غير مسبقٍ في الذهن، بل هو عملية(قَبْلية) رتّب لها الغزالي طريقها وسبيلها، ثم سلك إليها بالشكل الذي بسطناه سابقاً.

ولسنا نلوم الغزالي في اختياره هذا، سوى القول بأنَّ أحكامه في هذا الاستقصاء تغلب عليها الفردية والذاتية بحيث لم تعُد لها القدرة على أنْ تتأقلم مع العقول الإنسانية على اختلاف مداركها!.

بينا بقي منهجه العقلي يمثّل أروع مناهج الفكر البشري حتى عصرنا الحاضر.

أجل حصر الغزالي منهجه في أربعة أصنافٍ من الطالبين هم: المتكلمون باعتبار أنّهم أهل الرأي والنظر، والفلاسفة باعتبار أنّهم أهل المنطق والبرهان، والباطنية باعتبار أنّهم أصحاب التعليم المخصّص بالإمام المعصوم، والصوفية باعتبار أنّهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

وَضعَ الحكيمُ هؤلاء تحت مجهره الناقد، ليستقصيَ مناهج البحث لديهم، كي يترسم لنفسه في نهاية المطاف طريقاً من هذه الطرق. وتحديد الغزالي البحث عن هؤلاء الأربعة دون سواهم، لم يكن عن عجز لإيجاد طريقٍ غير طريقهم، بل إنَّ موقفه يتميّز بالتدبّر والفطنة، حيث هدف إلى حَصْر مناهج البحث في عصره في حدود هذه الطرق الأربعة، فإنْ تيسّر له محكّ سبلهم عاد غير ملتزمٍ بأحد منها إلاّ بالاختيار، لأنَّ هذه الأصناف - كما يقول أبو حامد- هي السالكة سُبل طلب الحقّ، فإنْ شذَّ الحقّ عنها، فلا يبقى في درك الحقّ مطمعٌ لطامع[1].

41- يتحدث الغزالي أول ما يتحدث عن الكلام باعتبار أنّه علمٌ يفي بغاياته، ولكنه غير وافٍ بمقصود أبي حامد، فغاية هذا العلم حفظ عقيدة أهل السُنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، وسبيل أصحابه أنّهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى التسليم بها: إمّا التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول

---

[1] قارن: الغزالي- المصدر السابق، ص76- 77.

من القرآن والسُنّة. ولكن هذا التسليم لا يرتفع إلى قناعة مَنْ لا يرضى سوى الأوليات سبيلاً. ومن هنا فعلم الكلام لا طائل تحته لرجل يطلب الحقّ لا عن تقليد واحتذاء، بل عن تنقيب وبحث!. أمّا أولئك الذين تيسر لهم الاستشفاء به فلهم عذرهم عند الغزالي لأنّ أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، فكم من دواء ينتفع به مريضٌ ويستضر به آخر!. فأين هو منهج الحق المنشود؟. أهو في أبحاث الفلاسفة وآرائهم؟.

لقد درس أبو حامد الفلسفة دراسة حذْق وتدبّر، وحاول أنْ يستعرض مناهجها من خلال علومها التقليدية، فحصرها في خمسة فروع، ساير فيها التقسيم الذي يرد في رسائل إخوان الصفاء الذين تأثّر بهم في مجالاتٍ كثيرة، رغم نقده اللاذع لهم! وهي:

(أ) العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والهيئة، وهي أمور برهانية فحسب.

(ب) العلوم المنطقية، وهي النظر في طرق الأدلة والقياسات وشروط مقدمات البرهان، والحدّ الصحيح، وما يتعلق من المعرفة بالتصوّر والتصديق.

(جـ) العلوم الطبيعية، وطريقها النظر في الكون ومحتواه، وفي العناصر الأربعة والأجسام المركّبة، والبحث عن التغيّر والاستحالة. وليس للدين إنكار هذا العلم إلاّ في مسائل معينة يذكرها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة).

(د) العلوم الإلهية، تتجلى فيها معظم أغاليط الفلاسفة، وتبلغ - في رأي أبي حامد - عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثةٍ منها،

وتبديعهم في البقية الباقية. وأهمّ هذه الثلاثة قولهم بقدم العالم، ويسوق الغزالي الفلاسفة في الإسلام بعضاً واحدةٍ في هذا المجال!.

ولسنا الآن في صدد الدفاع عنهم، ولكنه من المسلمات أنَّ الفلاسفة في الإسلام، وخاصة الكندي والفارابي وابن سينا، لم يذهبوا إلى المادية أو الثنائية في التفسير الكوني حتى حين مال بعضهم إلى قدم الزمان!، فنظرية القدم في أبحاثهم نظرية ذاتية لا طبيعية، وأنَّ الله هو مبدع الكون وبارئه، وقد أوضحنا هذا الأمر في كتابينا: فيلسوفانِ رائدان، وفيلسوف عالم، بما فيه الكفاية.

(هـ) العلوم الخُلقية والسياسية، وهي حكم نفعية متعلقة بأمور الدنيا من جهة، وبصفات النفس من جهة أخرى، أشارت إليها الكتب السماوية وأشار إليها الأنبياء والأولياء.

تلك هي علوم الفلسفة، وليس في طرقها - كما يعتقد الغزالي - ما يؤدي، في غاية الشوط، إلى الوصول إلى حقيقةٍ منشودة، لأنَّ سلطانها لا يتعدى قدرة العقل الفردي فحسب، سواء في ذلك ما عارض العقيدة منها، أو لا علاقة له بها، فهي متهافة في الحالين!.

أجل، إنَّ الغزالي في موقفه أقام الجانب النقدي لديه على سبيلٍ من الحَدْس الباطني الذي اعتبره نحواً من النور، كي ينأى بنفسه عن قضايا القياس العقلي الذي تتبناه الفلاسفة، ويبعده عن طريق معرفته الصوفية. ولكن القياس العقلي - كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود[1] - «لا يتم أبداً إلاّ بافتراض قيام مقدمةٍ أو مقدمات نقيس عليها لننتزع النتائج اللازمة عنها، فمن أين يأتي

---

[1] انظر: د. زكي نجيب محمود- من زاويةٍ فلسفية، بيروت 1979، ص146.

الفلاسفة بمقدماتهم التي يبنون عليها اقيستهم العقلية هـذه؟. إنهـم يأتون بها إمّا عن طريق الحَدْس لما يسمونه بالمبادئ الأولى، ذلك إنْ كانوا من زمرة الفلاسفة المثاليين، وإمّا عن طريق المعطيـات الحسيّة إنْ كانوا من زمرة الفلاسفة التجريبين. ومعنى ذلك أنّـه إذا اشترط مشترط أنْ يكون الحَدْس هو مصدر المعرفة الحـقّ، فهـو باشتراطه هذا لا يهدم الفلسفة، ولكنه يتحيزّ لفريقٍ من الفلاسفة دون فريق!».

فالتهافت الذي أراده الغزالي للفلسفة لم يَعُد تهافتاً، بـل هـو انعكاس في المفهوم المنهجي لما بسطناه. ولك - فـي ضـوء مـا ذكرناه - أنْ تثير ما سبقت الإشارة إليه، من أنَّ الفرق بين ديكارت والغزالي أنَّ الأول كان حَدْسه من الداخل، بينا اعتبره الغزالي نوراً قذفه الله من خارج إلى قلبه!. أقول: إنَّ حقيقة الأمر، هو حَدْسٌ في المعنيين، لأنّه عملية استوحاها أبو حامد مجـردة عـن التجربـة والقياس، سواء كانت من الداخل أو الخارج، ومن هنا فهو يمسك - كما أشار الدكتور زكي- بمدرسة معينة من الفلسفة، ولم يتمكن أنْ يهرب من تأثيراتها رغم ادعائه بتهافت الفلاسفة[1]، وتكفيره لقطبين

---

[1] من طريف ما يذكره شمس الدين الذهبي (ت748هـ) فـي مخطوطتـه الموسومة (سير النبلاء) بدار الكتب المصرية رقـم 12195 ح لوحـة 74ب قوله: «إنَّ ما نقمه عبد الغافر [الفارسي] على أبي حامد في الكيمياء، له أمثاله في غضون تواليفه، حتى قال أبو بكر بن العربي: شيخنا أبـو حامـد، بَلَـعَ الفلاسفة وأراد أنْ يتقيأهم فما استطاع!.←

من أقطابها الكبار هما الفارابي وابن سينا اللذين نالا من أحكامه الكثير من التعسف والظلم.

42- ثم يأخذ الغزالي بثالث الثلاثة من الطالبين، وهم الباطنية، مؤكداً أنَّ دراسته في(المنقذ) لا تكمل إلا بتفنيذ آرائهم. والباطنية المعنية عند الغزالي هي اتجاه سياسي واجتماعي وعقائدي إنشق تفرّعاً عن الإسماعيلية القديمة، ثم انحرف عن الفاطمية وآرائها، واتخذ الباطن أساساً له في التفسير والتأويل فعطّل بذلك الشريعة وتكاليفها، وأضاف هذا الباطن أو السرّ الخفي إلى الإمام المعصوم!. وموقف الباطنية - بهذا المعنى - يختلف جملة وتفصيلاً عن مذاهب الشيعة الأخرى، خاصة منها الاثنا عشرية حيث لا ترى للإمام(قيمومة على حقائق الأحكام، ولا تفسيراً لرمزية الآيات، ولا سلطة لإدارة باطن الشريعة، ولا ولاية تكوّن لُبّ النبوة وحقيقتها)، بل هو المثل الكامل الذي يُقتدى به في الدين.

وأيّاً ما كان، فإنَّ مناقشة الغزالي لهم تقوم على فكرة الإمام المعصوم الذي يحمل في طبيعته صفة التأويل الباطن لعالم الظاهر، صفة تفتقر العقول الأخرى إليها!، فيقول أبو حامد: «إنَّ حَصْرَ مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم عَزْلٌ للعقل عن واجبه، وطعْنٌ في مداركه وقابلياته، فليس إذن مع هؤلاء شيءٌ من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء».

←وفي رواية ابن تيميّة في كتابه (نقْض المنطق) ترد العبارة على الشكل التالي: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أنْ يخرج منهم [إقرأ: منها] فما قدر!».

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ الغزالي في حديثه عن الباطنية واعتباره إياهم أحد أربعةٍ من الطالبين للمعرفة والحقّ لا يقسو عليهم قسوته في كتابه (فضائح الباطنية) ولا يحاول رميهم بالكُفْر والمروق والعصيان!. تُرى هل اكتفى أبو حامد حقاً بما ذكره عنهم في كتابه السابق وكتابه اللاحق: (القسطاس المستقيم)؟ أمْ أنَّ هناك سبباً آخر اعتمل في صدر الغزالي فحالَ بينه وبين التجريح والطعن بهم من جديد، وفي آخر كتابٍ دونه قبل رحيله عن الدنيا؟. إنّني أقرّر هنا ما سبقت الإيماءة إليه من الربط بين عوامل الخوف التي نازعت الحكيم وهو في بغداد بعد تأليفه لفضائح الباطنية، وموقفه الأخير في كتابه (المنقذ) حيث لا يزال أثر الانفعال النفسي يلعب دوره الكبير على حياته، خاصة وقد امتدتْ يد باطنية أخرى - كما بسطنا من قبل - إلى ابن نظام الملك فأردته قتيلاً! فهل يصحّ للرجل أنْ يُبيح لنفسه ما أباح لها وهو في ظل خلافة المستظهر بالله؟ إنَّ العقل المتلفع بسلطان التصوف الجديد، يأبى أنْ يدفع بصاحبه إلى حتفه المحتوم بهذه الصورة المأساوية! أقول هذا، كي أبرّر الموقف المسالم الذي لحظناه في (المنقذ) نحو الباطنية وآرائها الفكرية، بل يبدو لنا أنَّ (المنقذ) يمثّل صورة من صور الاعتدال التي أراد الغزالي أنْ يضعها أمام الحاقدين، رغم إشاراته الواضحة الفاضحة إلى أنَّ الخليفة العباسي هو الذي اصدر أمره إليه بأنْ يكتب ما كتب عن الباطنية في عهدٍ مضى وانقضى!.. ثم يعود ثانية معتبراً إياهم أحد مصادر المعرفة في المجتمع الإسلامي (مَمن لا تغرب عنهم حقائق الأمور) ولكنهم يختلفون في الطرائق والوسائل فحسب. لذا لم يكن (الحقّ) نقياً في أقاويلهم تلك!.

43- والغزالي - رغم ضخامته العلمية - لا يخلو من عصبية غير محببّة ينتحلها انتحالاً نحو العلماء والمفكرين ممّن يتباينون واتجاهاته العقائدية، فموقفه - مثلاً - من الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت(ت150 هـ) تلميذ الإمام جعفر الصادق (ت148 هـ) وطعنه باجتهاده وعقيدته وسيرته، وحكايته عن صلواته الغريبة، ممّا لا يدع لنا مجالاً من الطعْن في نوايا الغزالي هذه[1]!.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين(1/ 24) لوجدنا الغزالي يحصر فقهاء الإسلام وقادة الحقّ فيه، في خمسة أشخاص فقط هم: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وسفيان الثوري، ويستثنى من القائمة اسم الإمام جعفر بن محمد الصادق فقيه عصره الكبير، وسليل بين النبوة وحفيد الرسول الأعظم- بينا يتناسى أقواله في المنخول عن أبي حنيفة!!. تلك عجيبةٌ من عجائب الغزالي وما أكثرها في سيرته ومنحناه!.

44- وأيّاً ما كان، فأين الحق الذي يبحث عنه الإمام الناقد؟. إنّه في الصنف الرابع من أصناف الطالبين وهم (المتصوفة) الذين ينحصر الوصول إليهم بالذوق والحال والمشاهدة والمكاشفة، وحصيلة ذلك أنّه لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خيرٌ منه، لما وجدوا إليه سبيلاً، لأنّ

---

[1] قارن: الغزالي- المنخول من تعليقات الأُصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت بدون تاريخ.

جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نــور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة نورٌ يُستضاء به[1].

ويبدو لنا أنَّ اختيار الغزالي للاتجاه الرابــع مــن أصــناف الطالبين يتصف بالقَبلية المسبقة التي أشرتْ إليها سابقاً، من حيــث إنَّ التصوف هو السبيل الوحيد الذي سيقوده إلى أحكام حَدْسيةٍ على الأشياء، دون الضرورة إلى إيجاد المسبّبات وأسبابها. لــذا عنــدما دلف الإمام إلى فئته الجديدة كان أميناً ومخلصاً على حَدْسِــية هــذا النور الذي قذفه الله في قلبه، فأضاء له السبيل، وهيأ لــه القناعــة والرضا، واكتفى منه براحة الإيمان وهداه، عِوضاً عن جحيم العقل في استنباطه واستدلاله!.

والغزالي، في مرحلته الجديدة هذه، يمثّل تــصوفه موقــف الاعتدال الذي يخلو من التطرّف الذي يبلغ ببعض أصــحابه حــدّ السلْب للعالم الخارجي بكل ما فيه؛ زمانه ومكانه، أو يــصعد بهــم إلى عالم المثالية المتعالية التي لا يطيقها عقلٌ بشريٍ مهما سمتْ به الحدوس والغايات!. وسواء أكان الغزالي في مرحلة وســطى مــن عرفانه وتصوفه، فإن نهايته هذه أثــارتْ نقــدَ بعــض المفكــرين الإسلاميين من خَلَفه، وبعض الباحثين المحدثين؛ ففي الجانب الأول نجد أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (ت 533هــ) يتنكــر لتصوف أبي حامد ويعتبره ضَرْباً من الخُداع لا يتحقّق (بــالخلوة)، لأنَّ الحقيقة - كما يرى المفكر الأندلسي - ليست نوراً يقذفه الله في القلب، وانما هي شيء وليد النظر والفكر، وشتان بــين الأمــرين،

---

[1] قارن: الغزالي- المنقذ من الضلال، ص131.

لأنَّ العقل يتميّز بالتجريد والأحكام المطلقة، بينا يتميّز التصوف بالإرادة النفسية والشعور والعاطفة، والذاتية وتصوراتها!. وفي الجانب الثاني نجد أنَّ رينولد نيكولسون يرى أنَّ (نسبة الغزالي إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامي، وأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود. وقد يكون ذلك كذلك، ولكن الصوفية الذين هم من أصحاب وحدة الوجود كثيراً ما يستعملون عبارات تدلّ على اعتقادهم في الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم، ولا تنافي بين هذا الاعتقاد وبين نظرية الفناء في أوسع معانيها، أو على الأقل ليس من المتعذر الجمع بين النظرتين[1].

وفاتَ نيكولسون أنَّ المتصوفة في الإسلام يختلفون في نزعاتهم نحو وحدة الوجود ودلالاتها المتعددة؛ فهناك مَنْ يَنقُض وهناك مَنْ يُبْرِم، وهناك مَنْ يختار الوسط الذي مثّله الغزالي، كما بسطنا من قبل.

45- وفي نهاية الشوط، ها هو الغزالي كما رسمنا لك شخصيته: تحتمل الكثير من الصور، فهو الإنسان الطموح المغالب لذاته، وهو العالم الصبور، المفكر الحكيم، والعارف المجدد، والعقائدي الذي أنزل العقل إلى رتبة التجلي، فظهر الصدق الديني في منهجه وكأنه أمرٌ يفوق كل اتجاهٍ عقلي في هذا الوجود، وانتهى إلى حيث مجاله الذي أراد!.

---

[1] انظر: نيكولسون- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1947، ص84.

6. وجود أصيل وحركة جوهرية

ابن رشد

مواقف

46- وآخر هذه الوقفات مع فيلسوفٍ مجدّدٍ للفلسفة الاسـلامية ظهر بعد غياب عصر ابن رشد، ذلك العصر الذي قلنا عنه إنَّ فيلسوف المغرب ينبغي أنْ يُوضع منه موضع سقراط تأريخياً في الفلسفة اليونانية، فشهيد أثينا كان حدّاً لمرحلتين فكريتين: لما قبله وما بعده. وجديرٌ بأبي الوليد - وهو قمة شامخة في الفكر العالمي - أنْ يكون واصلاً وفاصلاً لمرحلتين أيضاً، أولهما: تتمثل ببزوغ الفكر الفلسفي في الاسلام إبتداءً ببواكيره الأولى وانتهاءً بالرشدية ومدرستها، وأخراهما: تتمثل بمرحلة ما بعد ابن رشد وما أعقبها من مفكرين وفلاسفة، كان الشيرازي صدر الدين أحد أعمدتها في عصره، ممّن تبلورتْ على يديه صورٌ جديدةٌ للفلسفة الإسلامية، لا تزال معالمها الفكرية واضحة في الشكل والمضمون.

وفي وقفتنا الأخيرة هذه سنتناول - في تحليل موجز - رأي الفيلسوف في الوجود من حيث هو تجدّد مستمر، ورأيه في الحركة من حيث ارتباطها بالجوهر الجسمي لهذا الوجود، ولكونها أيضاً حركة جوهرية فيه!. وكذلك نبسط رأيه في الماهية مقرونة إلى الوجود.

47- شُغل صدر الدين بفكرة (الوجود) على نحوٍ لَمْ نعهده لدى السابقين من السلف من ذوي الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلا، ولم تكن هذه الظاهرة هي الغالبة عليه في (أسفاره) الأربعة[1]، بل كذلك في كتبه الأخرى، حيث انطلق من مفهومٍ ثلاثي للوجود:

الأول: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، وهو (الغيب المحض) على حدّ تعبير الفيلسوف.

الثاني: الوجود المتعلّق والمرتبط بغيره، ومثاله العقول والنفوس والعناصر والمركبات، وسائر الموجودات الخاصّة.

الثالث: الوجود المُنْبسط المطلق، وهو اصطلاح ينحته الحكيم ويعتبره من أصل العالم. وهذا الوجود يتعدّد ولكن في عين وحدته، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً. وفي هذه الحال فإنَّ نسبته إلى الموجودات العامة نسبة المادة إلى الأجسام المتعيّنة. ولا تعتبر هذه الدلالة من المعقولات الثواني أو المفاهيم الاعتبارية، بل هي - في هذا التنظير - فعل الله الأزلي!.

وإذا نُظِر للمشكلة من بُعْدٍ آخر تبيّن لنا أنّ كلّ ما هو غير (الوجود) فهو معلولٌ، وينعكس الأمر بعكس النقيض، بحيث يؤدي إلى أنَّ كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير موجود، بل هو الوجود

---

[1] المقصود من لفظه (أسفاره) كتابه الضخم الذي يعتبر موسوعة فلسفية متكاملة اسمها الكامل: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة) طُبع طبعتين الأولى زنكراف (حجرية) والثانية بحروف مطبعية حديثة.. وللشيرازي ما يقرب من ستين كتاباً في الفلسفة وحقول المعرفة الأخرى، كلّها باللغة العربية، سوى رسالتين صغيرتين باللغة الفارسية!.

نفسه[1]، لأنَّ وجود المطلق لا يتساوى مع وجود الممكنات الأخرى بالنسبة لحقيقة الوجود العام، وهذه الدلالة هي من المعقولات الثانية، ومهما امتلك هذا المفهوم من وحدة المعنى يبقى متصفاً بأنّه لازمٌ خارجي، في الوقت الذي يؤكد فيه الفيلسوف أنَّ الوجود حقيقة واحدة لا تشبه وحدتها مشاركة الطبيعة الكلّية لأفرادها، لأنَّ الأخيرة مما تعرض عادة للماهيات الممكنة فحسب، باعتبار انَّ الماهية مفهومها كلّي وعام.

وليس بذي نَفْعٍ كبير أنْ نتقصى موارد القدماء عن الوجود، بل نجتزئ منها ما يهمّ وقفتنا الحاضرة، فقد تباينتْ نظراتهم؛ فمنهم مَنْ أدّعى أنَّ وجود الشيء متحد مع كينونته (وهو غير الرأي الذي يذهب إليه الشيرازي من اتحاد مفهوم الإنسان مع حقيقة الوجود الخاص). ومنهم مَنْ رأى أنَّ وجود الشيء هو عين ذاته، بمعنى أنَّ المفهوم من وجود الإنسان مثلاً هو كونه حيواناً ناطقاً (= عاقلاً). ومن ثمّة ذهب أكثر المتكلمين في الإسلام إلى أنَّ الوجود عرضٌ قائمٌ بالماهيّة، في الواجب والممكن سواء بسواء!. وتبنى الفلاسفة من أنصار المشائية نظرية أنَّ الوجود قائم بالماهّية، باعتبار أنَّ وجود الممكن زائد على ماهيته ذهناً من غير تمايز بينهما بالنسبة للهُوية (أمّا موقفهم بالإضافة إلى **واجب الوجود**، فالوجود فيه عين ذاته). وتبنى آخرون أنَّ الوجود دلالة عامّة تتصف بالعقلانية، منتزعة من المعقولات الثانية، بحيث لا يكون عَيْناً لشيءٍ من الموجودات حقيقة، بمعنى أنَّ **المحمول** هنا زائد عليه بحسب

---

[1] انظر: الشيرازي- الأسفار الأربعة، 1 / 103.

الذهن، وهو رأي مال إليه شهاب الدين السهروردي (ت 587 هـ) كما يُشير الشيرازي إلى ذلك.

وتمسك البعض بأنَّ **الوجود المطلق** وجودٌ خاصّ وحقيقي، بينا **الممكنات** وجودها ارتباطي بالنسبة إليه، وتكاثرها يتمّ على سبيل هذا الارتباط، ومثال ذلك: إذا نُسبَ الوجود الحقيقي إلى الإنسان حصلتْ عندئذ دلالة (موجود)، وكذا الأمر بالنسبة للفرس أو الطير أو أيّ كائنٍ آخر، أي أنَّ لهذه الأشياء نسبة في ارتباطها إلى الواجب، بحيث تتساوق العبارتان التاليتان دلالةً إذا قلنا: «وجود زيد ووجود عمرو» بمنزلة قولنا: «إله زيد وإله عمرو!».

وذهب قسمٌ من المتصوفة إلى أنَّ حقيقة الواجب هي الوجود المطلق، من حيث إنّه لا يتصف بالعدم أو المعدوم بل هو ظاهر الإنّية، وبالغوا في موقفهم هذا حتى عاد عند بعضهم ما يُشعر بأنَّ وجد الواجب غير موجود! باعتبار أنّ كل موجودٍ واجبٌ بحسب هذه القاعدة المطلقة، علْماً أنَّ الوجود العام لديهم يُعتبر من المعقولات الثواني التي لا تحقُّق لها في الأعيان!.

تلك هي بإيجاز، أهمّ مؤشرات الفلاسفة من قبل نحو الوجود: تفرّقوا شيعاً حوله، واتحدوا نظرةً، وادّعوا أنّه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل، وتخبطوا خبط عشواء في دلالة هذا (الأظهر والأعرف)!، ولم يكتفوا بذلك بل تنازعوا أيضاً في كلّيته وجزئيته، وهل هما حقيقتان قائمتان، أو أنّهما وهمٌ وخيال؟. وهل هو واجب أو ممكن؟. وهل هو عرضٌ أو جوهر؟[1]، أو هو ليس منهما

---

[1] يميل الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض كتبه ومنها الشفاء، إلى أنَّ الوجود عرض فحسب (انظر كتاب المؤلف: فيلسوفٌ عالم، ص215 – 219) بينا←

أصلاً؟. واختلفوا أيضاً في وجوده: فهل هو موجودٌ في الأعيان، أو أنَّ وجوده اعتباري؟. أو أنّه ليس بموجودٍ أو معدومٍ، سواء بسواء!. أو أنه لفظٌ مشترك بين مفهومات مختلفة؟. أو أنه اسمٌ مترادفٌ يستعمل على موجودات متعددة بمعنى واحدٍ لا تفاوت فيه، أي يقابل المشترك مفهوماً؟ أو أنّه لفظ مشكّك لم يتساوَ صدقه على أفراده، بل يكون حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر، بحيث يقع على الجميع بمعنى واحدٍ، هو مفهوم الكون، ولكن لا على السواء(وهذا ما سوف يختاره الشيرازي لموقفه، بل سيبالغ فيه حتى يُجيز التشكيك في الماهيّة!).

ثم تباينوا في ذات القاعدة التي تعتبر الوجود حقيقياً أو انتزاعياً، هل له اعتبار في مفهوم الوجود؟ أو أنَّ الاعتبار للمبدأ فحسب، سواء كان حقيقةً أمْ مجازاً؟.

48- ويحلو لي هنا أنْ أسوق للقارئ كلام الفيلسوف روحاً ونصاً في موقفه الحاسم إزاء تلك المفارقات الفكرية، حيث يقول[1]:

«إنَّ حقيقة الوجود - من حيث هو - غير مقيّد بالإطلاق والتقييد، والكلّية والجزئية، والعموم والخصوص، ولا هو واحدٌ

←نجد الشيرازي يعارضه قائلاً: «إنَّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء، ووجود العرض كذلك لا تحاده معه في الواقع. وإذا اعتبرتْ حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات، إذْ لا جنس له، ولا فصل، لكونه بسيط الحقيقة، فهو ليس كلّياً ولا جزئياً».
انظر: الأسفار الأربعة، 258/1.

[1] انظر: الشيرازي- المصدر السابق، 259/1- 261. وما نجده بين قوسين لا علاقة له بكلام الفيلسوف، بل هو توضيح من عندنا.

بوحدةٍ زائدةٍ عليه، ولا كثيرٌ، ولا متشخّصٌ بتشخّصٍ زائـد علـى ذاته، ولا مبْهَمٌ، بل ليس له في ذاته إلاّ التحصّل والفعلية والظهور. وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلّية والأوصـاف الإعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته، فيصير مطلقاً ومقيّداً وكلّياً وجزئياً وواحداً وكثيراً، من غير حصول التغيّر فـي ذاته وحقيقته. وليس بجوهرٍ كالماهيات الجوهرية المحتاجـة إلـى الوجود الزائد ولوازمه. وليس بغرضٍ لأنّه ليس موجوداً، بمعنى أنَّ له وجوداً زائداً، فضلاً عن أنْ يكون في موضوع المستلزم لتقـدم الشيء على نفسه، وليس أمراً اعتبارياً لتحقّقه في ذاته مـع عـدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتبارهم. وكون الحقيقة بشرط الـشركة أمراً عقلياً، وكون ما ينزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لا يوجب أنْ تكون الحقيقة الوجودية بحـسب ذاتهـا وعينها كذلك. وهو أعمّ الأشياء بحسب شـموله وانبـساطه علـى الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلـق والمـضاف والقـوّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية. وبنور الوجـود يتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل، حيث يحكـم عليهـا بامتناع بعضها وإمكان الآخر، إذْ كل ما هو ممكنٌ وجوده، ممكـنٌ عدمه، وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات. وهو (يعني الوجـود) أظهر من كلّ شيء تحقّقاً وإنّيةً، حتى قيل فيه إنّه بديهي، وأخفـى من جميع الأشياء حقيقةً وكُنْهاً، حتى قيل إنّه إعتبـاريٌ محـض!. على أنّه (يقصد مع أنّه) لا يتحقّق شيءٌ في العقل ولا في الخـارج إلاّ به، فهو المحيط بجميعها بذاته، وبه قوام الأشياء، لأنَّ الوجـود لَوْ لَمْ يكن، لم يكن شيءٌ لا في العقل ولا في الخارج، بل هو عينها

(أي هو عين الأشياء). والصفات السلبية، مع كونها عائدة إلى العدم أيضاً، راجعة إلى الوجود من وجه. والوجود لا يقبل الانقسام والتجزؤ أصلاً، خارجاً وعقلاً لبساطته».

هذا الذي ساقه لنا الشيرازي هو تكثيفٌ حقيقيٌ لمشكلة مصطلح (الوجود) الذي أقام الفلسفة ولم يقعدها حتى اليوم!!.

49- ثم استطرد الفيلسوف في حديثه عن (الوجود) حتى انتقل به إلى (الماهيّة) التي هي «ما به يُجاب عن السؤال بما هو وهي بما هي ماهيّة أي باعتبار نفسها، لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية»[1]. مؤكداً أنَّ إضافة صفة الوجود إليها أمرٌ عقلي فحسب بحيث لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر ولا معيّة أيضاً، لأنَّ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون معه[2]. والماهيّات إنْ كانت مؤشرة للجنس فهي ناقصة تحتاج إلى متمّمٍ لها، أي تحتاج في حدّ حقيقتها إلى (فصل). وإنْ كانت مؤشرة للنوع فهي كاملة

---

[1] مصطلح (ماهيّة) Quiddity أُستعمل عند أرسطوطاليس بدلالة ما الشيء الذي هو موضوع العلم. وعرّفه الجرجاني بأنّه ما يطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق. وأخذتْ الوجودية- وسارتر بالذات - دلالة الماهيّة بمعنى الشخصية، فكل إنسان يكون شخصيته التي هي ماهيّته، وبهذا كان الوجود سابقاً على الماهيّة في رأيها!. وسبق الشيرازي الوجودية المعاصرة بعدة قرون في تقريره أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، فهي تابعة له.

انظر: الجرجاني- كتاب التعريفات، ص171. وقارن المعجم الفلسفي، ص101- 102.

[2] قارن: الشيرازي- كتاب المشاعر، مع تعليقات هنري كوربان بالفرنسية، نشرة المعهد الفرنسي بطهران 1964، ص 23.

لأنّها محصّلة له باعتبارها الكلّي، سواء كان ذاتياً أم عرضياً، على أنْ تؤخذ مع ما يتقّوم بها فتكون عين النوع. وحـريّ أنْ تـسمى عندئذ (موضوعاً) بدل المادة. وممّا هو متعارف عليه فـي التقليـد الفلسفي إطلاق لفظ الصورة على الماهيّة، سواءاً كـان جنْـساً أو نوْعاً أو فصلاً، وكذلك يطلق على الحقيقة التي تقوم المـادّة بهـا، ومن هنا قيل: إنَّ صورة الشيء هي ماهيته التي بها هـو مـاهو، باعتبار أنَّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته، لأنّه جنسٌ في ماهيّـة الجسم مأخوذٌ من الهيولى، بينا الفصل مأخوذٌ من الصورة، ويسري الحكم أيضاً على سائر الحقائق التركيبية في الوجود العام مع تأكيد الفيلسوف بأنَّ الماهيّات البسيطة لا تقع في ذاتها تحت شـيءٍ مـن الأجناسِ لا ظاهراً ولا باطناً. ورأى الشيرازي هنا لا يخلـو مـن تعسف، لأنَّ الماهيات البسيطة كالوجود والوحدة والكثـرة والتقـدّم والتأخّر هي مفاهيم اعتبارية ذهنية فحسب! رغم إنّه يذهب إلى أنَّ الماهيات التي يطلق عليها مصطلح **الطبائع الكلّية** لا يكـون لهـا وجود في الخارج ولا في الذهن إلاّ بتبعية الوجود.

50- وحسبنا هذا القدر القليـل مـن الحـديث عـن **الوجـود والماهيّة**، لنعود إلى رأي الفيلسوف المبتكر حول (أصالة الوجود) هذا الرأي الذي أورده بعمقٍ نافذٍ ودقيق، مستعيناً بتراثـه الفكـري وقابلياته الذهنية، حيث قرّرَ- ابتداءً - أنَّ الإرتباط أمرٌ بَعْدي، بينـا غائية الإرتباط أمرٌ قبْلي، وفرقٌ ولا شك بين القَبْلية والبَعْدية فـي الوجود، فالأشياء أمور قائمة في ارتباطاتها وتعلقاتها، أمّا وجودها فشيء آخر، خاصة إذا أدركنا أنَّ تنظير الشيرازي لتأصّل الوجود هو ارتباط العِلّة بمعلولها دون سبقٍ لأحدهما على الآخـر، فكـأن

محصّلة الطرفين قائمة على الوجود ذاته، باعتبار أنَّ المعلـول لا يحتمل صفة الوجود إلاّ بدلالة عِلّته، وأنَّ أشياء العالم في مـسيس الحاجة إلى هذا العنصر الوجودي كي تُحقّق أصالته مع ارتباطهـا وتعلّقها بعضها ببعض. ومن هنا فالوجود - في ضوء هذه النظرة - أمرٌ متحقّق في الخارج وهو غير الماهيّة، وهو الأصل والماهيّـة منتزعة عنه متجدّدة معه كضربٍ من ضروب الاتحـاد، كاتحـاد الظل بالأصل. وليس للماهيّة قبل الوجود وجودٌ أصلاً، لأنها اعتبارٌ صرفٌ ينتزعها الذهن من حدود الوجود، هي- كما أشـرنا قـبلاً- مفهوم كلّي.

أمّا إذا نظرنا إلى الوجود من حيث صفته المتجـدّدة، فهـو واحدٌ ومتعدّد، باقٍ وحادث، موجودٌ ومعـدوم، حـسب اعتبـاراتٍ مختلفة، وليس هو- كما بسطنا سابقاً - بكلّي ولا جزئي، ولا عـام ولا خاص، ولا مطلق ولا مقيد، بل تلزمه هذه الأشـياء بحـسب الدرجات!. يقول الشيرازي:[1] «إنَّ اتصاف الماهية بالوجود (هو) إتصاف بثبوتها لا بثبوت شيءٍ لها. وثبوت الوجود لها عبارة عـن ثبوت شيءٍ غيرها. وإنَّ الوجود في كـلّ شـيءٍ موجـودٌ بذاتـه متحصّلٌ، بنفسه، سواء أكان واجباً بالذات، لكونه تام الحقيقة غيـر متناهي الشدّة والكمال، أو غيرُه، لكونه ناقصاً مفتقـراً إليـه فـي ذاته». وما أشبه هذا الذي يقوله الفيلسوف بما ذهب إليه هرقليطس حين ادّعى أنَّ كل شيءٍ يتغيّر عدا قانون التغيّر ذاته، فهو ثابت لا يتغيّر!.

---

[1] انظر: الشيرازي- رسالة إتصاف الماهيّة بالوجود، ص115- 116.

وفي مجالٍ آخر يؤكد صدر الدين عدم إمكان تصوّر الوجود بالحدّ أو الرسم أو بصورةٍ مساويةٍ له، باعتبار أنَّ تصوّر الشيء العياني هو حصول معناه وانتقاله من حدِّ العين إلى حدِّ الذهن، وهذا لا يسري على مفهوم الوجود. يُضاف إلى ذلك أنَّ الوجود في كل شيء هو عين العلم والقدرة وسائر ما ندعوه بصفات الكمال للموجود القائم، وأنَّ التلازم الذي يفرض بين الوجود والماهيّة المتشخّصة هو تلازمٌ عقليّ باعتبار أنَّ الماهيّة - في رأي الفيلسوف - غير موجودةٍ في ذاتها ولذاتها، من حيث عدم جواز أنْ تكون الماهيّة مقتضيةً للوجود، فيؤدي هذا الأمر إلى قَبليتها عليه، وهذا الفرض خُلْفٌ ومحال!. فالوجود هو الأصل في قيام عامل التحقّق، والماهية تابعة له رغم أنّها غير محمولة عليه، لأنَّ الموجود في الأعيان حقاً هو (الوجود) بالذات. وأمّا الماهيّة فهي أمرٌ متحدٌ مع الوجود على ضَرْبٍ من الإتحاد، كاتحاد الظل بالأصل كما أشرنا سابقاً. إذن الصورةَ الواضحة لنا في العالم الخارجي، هي أنَّ الوجود يتكثّر بالماهيّة، وأنَّ الماهيّة تتكثّر بالوجود، والمقصود بالوجود هنا الوجود الحقيقي لا الوجود الذهني، لأنَّ الأخير محض اعتبارٍ صرفٍ ليس غير!.

يقول الشيرازي:[1] «إنَّ الوجود العيني. مشتركٌ بين جميع الماهيّات، متحدٌ بها، صادق عليها لاتحاده معها. فالوجود الحقيقي

---

[1] انظر: الشيرازي- الأسفار الأربعة، 68/1 – 69. وقارن هذا مع الفارابي في رسالته فصوص الحكم.

ظاهر بذاته بجميع أنواع الظهور، ومظْهرٌ لغيره، وبه تظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه».

51- وتوكيداً لهذا الأساس النقدي لنظرية **أصالة الوجود** لا أصالة الماهيّة، وجَدَ الفيلسوف نفسه أنَّ من الضروري أنْ يذهب إلى القول بوحدة الوجود لأنّها - في ضوء هذا التنسيق المنطقي السليم - لا تتمّ فكرة الحكيم ولا تكمل عن التوحيد، ولا تنهض صحة العلّية ومعلولها والسببية وأطوارها، ولا تتلاحم سلسلة الجدل الصاعد والنازل إلاّ أنْ يتمسك بوحدة هذا الوجود، لأنّه من خلال رؤيته وبراهينه يبدو صورة حقيقية واحدة مرتبطاً بعضه ببعض؛ كثرته بوحدته، ووحدته بكثرته، فكيف إذن لا يستقيم القول بهذه النظرية التي أحكم الفيلسوف خُطاها، وأتقن لحُمتها وسداها، فكانت إحدى السمات التي امتاز بها مذهبه على سائر مذاهب المتقدمين، وكانت أيضاً مْوضع شكوكٍ عند مَنْ لم يدرك موقفه الدقيق وتنظيره الصائب، فخلط بين اتجاهين في النظرية، هما **وحدة الوجود** من جهةٍ، **ووحدة الموجود** من جهةٍ أُخرى، فعابَ عليه ذلك، ثمّ قيل عنه ما قيل ممّا تذكره كتب السيرِ والرجال!.

شيءٌ كهذا - فيما أتصور - كان وراء ما اختلف فيه الدارسون لموقف الشيرازي وإشكالاته، رغم أنَّ بعض العارفين لم يفطنوا إلى أنَّ تأصّل الوجود الخارجي وتكثّره بالماهية وتكثّر الماهية به يقود حتماً إلى أنَّ هذه الوحدة الوجودية أمرٌ للطرفين حسب الصورة التي يدركها الفيلسوف في نظرته المتكاملة المتطورة نحو الكون.. ويدحض هذا الموقف - في الوقت ذاته - دعاوة المتصوفة الذين

بالغوا في وحدة الأوّل ووجوديته بحيث عاد العالم بالنسبة إليهم مجموعة أعدام ليس غير!.

إنّ وحدة الموجود بالمعنى الذي يقرّره الشيرازي من الأُمور الرئيسة في فلسفته، لأنّ الوجود واحدٌ عند الفيلسوف، معتمداً على أنّ قيام الدليل على إثبات موجودات متكثّرة لا يتقابل مع ما يثبته من وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقةً. أمّا موقفه الذي أورده في رسالته (سريان الوجود) فقد وجدنا عدولاً عنه في ثنايا أسفاره، ممّا يدفع عنه مغبة التناقض! على الرغم من أنّه ليس في الإمكان نفي وحدة الوجود عنه بالدلالة التي ذكرنا، حيث تبقى سلسلة التدّرج الوجودي قائمة إبتداءً من الأول البسيط وانتهاءً بالمركّب المتجزئ، وعَوْداً مرة أخرى صعوداً في سُلّم التجوهر الوجودي إلى ما هو خالص في نوعه وماهيته بحيث لا يقود هذا - في رأي كاتب هذه الصفحات - إلى إيجاد علاقة بالفعل بين دلالة (الوجود الواحد) مفهوم (الوجود المتعدّد) سوى التناظر الوجودي الذي يفرضه الفيلسوف بالنسبة للسلّم العام في كائناته المتدرجة، مع اعتبارٍ فلسفي لمطلح (الأصل) يبدأ بصورة جدلٍ نازلٍ ولا ينعكس- ولا يؤدي ذلك إلى أنْ تكون (المادّة المتحركة) هي البَدْء، في تقابلٍ ترفضه منهجية الفيلسوف.. ومن خلال هذا التفسير يبتعد الشيرازي عن (الماركسية) في نتائجها، بل يكون أكثر تلاحماً مع الهيجيلية في (مطلقها) الكلّي.

52- ونترك هذا لنمضي مع الحكيم متعقبين رأيه نحو الوحدة والكثرة، من حيث إنّ الاولى قرينة الوجود تدور معه حيثما دار لدلالة صدقها على الأشياء، وباعتبار أنّ كلّ ما يقال عنه إنّه

موجود يقال إنّه واحدٌ أيضاً. وانطلاقاً من نظريته الوجودية القائمة على ما هو أشدّ واضعف، يعود كلّ ما هو أقوى وجوداً أكثر كمالاً في وحدته!. فالوجود والوحدة إذن يتفقان ذاتاً ويتباينـــان مفهومـــاً. وللوحدة لواحقها كالهُوية والمساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة، ويقابلها جميعاً من هذه الجهة الكثرة بصورها المتعدّدة.

ولا يمكن تعريف الوحدة، لأنَّ في تحديدها ما يوقع الباحـــث في الدور، أو بمعنى آخر تعريف الشيء بنفسه، كما لو قلنـــا بـــأنَّ تعريف الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّه واحـــدٌ[1]. وكذلك الأمر بالنسبة للكثرة لأنّ تصوّرها بالإضافة للإنسان أوّلـــيٌّ مستغنٍ عن التعريف!. وتنبغي الإشارة إلى أنَّ الكثرة تكون أعرف عند الخيال، بينا الوحدة تكون أعرف عنـــد العقـــل - باعتبـــار أنَّ الكثرة ترتسم في الخيال أولاً، وكلّ ما يرتسم فـــي الخيـــال فهـــو محسوسٌ، ويتميّز كل محسوسٍ بأنّه كثير. أمّا الوحدة، فعقليةٌ، لأنَّ العقل أول ما يدرك من الأُمور وحدتها ثم يحاول التجزئة.

وللوحدة ضَرْبان: حقيقي، وغير حقيقي؛ فالأول هـــو الـــذي يكون جنساً لها، كقولنا: (الانسان والفرس) المتحدان في الحيوانية، أو نوعاً لها كقولنا: (زيد وعمرو) المتحدان في الإنسانية والنطقية. والثاني ما يكون محمولاً لها كقولنا: (القطن والثلج) المتحدان فـــي صفة الأبيض المحمول على الطرفين، وقد يكون موضـــوعاً لهـــا كقولنا: (الكاتب والضاحك) المتحدان في الإنسان!.

---

[1] انظر: الشيرازي- الأسفار الأربعة، 82/2.

أمّا إذا أُخذت الإضافة هنا، فإنَّ الأمر يستتبع ما يُضاف، سواء ما كان عرضياً أو ذاتياً، فإنْ ظهرت المشاركة في المحمول بالنسبة للنوع سُميّت مماثلة، وفي الجنْس مجانسة، وفي الكيْف مشابهة، وفي الكمّ مساواة، وفي الوضْع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة. ويؤكد الفيلسوف في هذا التنظير بأنَّ «جهة الوحدة في الواحد غير الحقيقي هي الواحد الحقيقي، وهو في هذا المقام ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته، وإنْ كان الأحرى به ألاّ يطلق إلاّ على ما لا ينقسم أصلاً، كالواجب تعالى، وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم، قد يكون واحداً جنْساً، وقد يكون واحداً نوعاً، وقد يكون واحداً عددياً، أي شخصياً»[1]. وانطلاقاً من موقفه هذا يذهب الشيرازي إلى أنَّ قيمة كل موجود أو شرفه، يتساوق بمقدار غلبة الوحدة فيه، ويصح أنْ ينعكس الأمر أيضاً وذلك بغلبة الكثرة وانحطاط قيمة الكائن، علماً أنَّ الذي تصدق عليه الوحدة صدقاً حقيقياً هو (الواحد الحقيقي) ثم يلحق هذا ما يندرج تحت دلالة ما لا ينقسم، قوّةً وفعلاً حسب رأي القدماء. ومن هنا فإنَّ الوحدة لا يمكن أنْ تكون مقوّمة لماهيّة شيءٍ من الأشياء، كما هو عليه الوجود، سواء بسواء!. وليس المقصود - في هذا التقرير- إنّية الشيء، لأنَّ الوحدة في رأي الفيلسوف غير زائدة على الوجود. وإنَّ لفظ الوحدة يطلق بدلالة الاشتراك على معنيين: أحدهما كون الشيء واحداً بالمعنى الانتزاعي، أي لا يتحقّق في الخارج، والآخر كون الشيء

---

[1] انظر: الشيرازي- المصدر السابق، 2 / 85.

واحداً بالذات، بحيث لا تلحقه الكثرة، وهذا الأخير الذي لا تلحقــه الكثرة، يمتنع فيه اتحاد ذات أخرى معه.

من هذا المنظور الفلسفي، تكون الوحدة غير قابلةٍ للانقــسام، فهي ليست عدداً، لأنّها جزءٌ من كلٍّ في المفهوم الرياضـــي، بينــا العدد الصحيح يتكّون من الجَمْع المطّرد للواحد، وقد تكون الوحــدة صفة له على الرغم من عدم انقسامها كما أشرنا، وعندئذ تــصبح الوحدة المتكّررة هي المقوّمة لكل مرتبةٍ من العدد، فإذا انضمّ إلــى الوحدة مثلها حصلت الأثنينية، وهي بهذا الاعتبار نوعٌ من العــدد، وباستمرار هذا الإنضمام تحصل أنواعٌ لا تتناهى!.

ويتطرّق الفيلسوف في حديثه عن الوحدة والكثرة إلى الحديث عن نوع من التقابل بين الواحد والكثير، مع تحديدٍ لدلالــةٍ التقابــل بأنّه «امتناع إجتماع شيئين متخالفين في موضوعٍ واحــدٍ(و) فــي زمان واحدٍ من جهةٍ واحدة».[1]، مؤكّداً في الوقت ذاتــه أنَّ هــذا التقابل لا يمكن اعتباره كتقابل العدم والملكة، ولا السّلب والإيجاب لأنّهما وجوديان، ولا تقابل المتضادّين، ولا تقابــل التــضايف وإلاّ كانت ماهيّة كلٍّ منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى، وليس الأمــر كذلك، بل هو تقابلٌ وحسب!. وأياً ما كان موقف الشيرازي هنا فهو لا يخلو من اضطراب، إنتهى به إلى جانبٍ جدلي أقامه على أساسٍ من التعادل النظري بحيث إنْ كنتَ ترى الوحدة فقط دون غيرهــا فأنتَ مع (الحقّ) وحده، وإنْ كنت ترى جهة الكثرة فقط فأنتَ مــع (الخَلْق) وحده، ولكن إنْ كنتَ ترى الوحدة في الكثــرة محتجبــة،

---

[1] انظر: الشيرازي- المصدر السابق، 102/2.

والكثرة في الوحدة مستهلكة، فعند ذاك عُدتَ أنتَ من خلال هذه الرؤية تجمع الكمالين وتُدرك الدلالتين!.

53- ومن الطبيعي في تحليلٍ كهذا الذي أوجزناه، أن نتطرق - كما وعدنا من قبل - إلى رأي الفيلسوف في الحركة ودلالتها، حيث لا يختلف في المنظور العام عن زملائه الفلاسفة السابقين، فهي عبارة عن تغيّر متصلٍ للوضع في المكان، ومكان الشيء طبعاً يكون بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مخالفٌ له في الوضْع والإضافة، أو كما يقول أرسطو طاليس من أنّها «فعلُ ما هو بالقوّة بما هو بالقوّة تدريجياً». ويرى الشيرازي أنَّ هناك شبهاً بين الحركة والسكون من جهة، وبين القوّة والفعل من جهةٍ أخرى، ويعتبرهما من أعراض الموجود عموماً، من حيث إنَّ الموجود إمّا أنْ يكون **بالفعل مطلقاً** فلا حركة له بهذا المعنى، أو أنْ يكون **بالقوّة دائماً**، وهو أمرٌ غير متصوّر بالنسبة للكائنات المتحقّقة القائمة. فإذن يترتب الخروج الحركي على ما هو بالفعل من وجه، وعلى ما هو بالقوّة من وجه، مع سبق الأول (أعني الفعل) على الآخر (أعني القوّة)، سبقاً وجودياً كما في تقريرات الحكيم. ويتمّ هذا إمّا تدريجاً، أو دفعةً واحدة. وهذا النوع من الخروج الحركي يعرض عادة لجميع أنواع المقولات. ولكن المصطلح الذي يذهب إليه الفلاسفة كافة هو أنّ المقصود من الحركة هو الخروج التدريجي لا دفعة واحدة، وعند انعدام هذا الخروج في الشيء القادر عليه يسمى عندئذ سكوناً، فالحركة إذن هي هذا التدرج، أو هي الخروج من **القوّة** إلى **الفعل** قليلاً قليلاً، أي إنّها هي نفس التجدّد من حالٍ إلى أخرى «لا ما به يتجدّد الشيء ويخرج، بل

نفس خروج الشيء عن حال نفسه[1] وإنَّ هذا التجدّد والتبدل في ذات الحركة هو **أصلٌ** لجميع الحركات والإستحالات في عالمنا المحسوس، أي حتى في **الكون والفساد**، وهذا هو جديد صدر الدين كما سنرى قريباً!..

ولو صدق تعليلٌ من هذا القبيل، لجاز لنا القول إنَّ هذا التدرج الذي فرضه الفيلسوف في الحدوث لا يناقض وجود الشيء الممتد في مجموع الزمان المتصل السيّال. ومن هنا كان فحوى الحركة لديه عبارة عن موافاةٍ بالذات لحدودٍ بالقوّة على الاتصال والسكون، ولها تعيّنٌ من جهة الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل والمبتدأ والمنتهي الحاصيين. وفي ضوء هذا فهي من الأمور الضعيفة الوجود التي يخالط وجودها عدمها، وفعلها يقارن قوّتها، وإنَّ حدوثها هو هو عين زوالها، فكلّ جزءٍ منها يستدعي عدم جزء آخر، بل هو عدمه بعينه!. وعلى الرغم من ذلك فهي فعلٌ أو كمالٌ أوّل للشيء الذي هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة. وإذا قيس الحال بالنسبة إلى المحرّك فهي فعلٌ، وبالنسبة إلى المتحرّك فهي إنفعالٌ، ولا تداخل بين الطرفين؛ أعني بين التحريك والتحرّك وذلك لاستحالة أنْ يكون الشيء قابلاً وفاعلاً ومتجدّداً في آن واحد، لكون المتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوّة، وهذا محال!. ومن هنا يجب أنْ يكون قابل الحركة متحرّكاً بالقوّة لا بالفعل، ولكن فاعلها يكون بالفعل، ولهذه الفعلية مرحلتان: مرحلةٌ وسطى وهي طبيعة التطلّع إلى الكمال في

---

[1] أنظر: الشيرازي- المصدر السابق، 26/3.

الشيء الطالب للحركة عند استكماله لها، ومرحلةٌ عُليا تتعلّق بما هو فائق على الطبيعة نفسها لأنها تفعل دائماً ومن كانت صفته هذه يكون محرّكاً غير متحرّك، وهو موضوع بالنسبة لفلسفة الشيرازي، يرتبط بالجدل النازل ومجاله غير هذا المجال.

فدلالة الحركة - في هذا التنظير إذن - كونها جوهراً مركّب الهويّة ممّا هو بالقوّة وممّا هو بالفعل، وهذا ما نصفه بالجسم أو الجرم. ومن جهةٍ أخرى هي نفس التجدّد والانقضاء، لذا فإنَّ علِّتها القريبة غير ثابتة الذات، ولكنها ثابتة الماهيّة متجدّدة الوجود، لأنَّ الحركة تكون في وجود الأشياء لا في ماهيّاتها، وإلاّ جاز بقاء واستمرار أجزائها، بينا هي لا تنفك وجوداً عن الشيء الذي له الحركة. وهذه العِلّة يضيفها الفيلسوف إلى الطبيعة التي هي عند الآخرين لها دلالة الحركة والزمان، مع تأكيده بأنَّ هذه العِلّة القريبة التي نعتها بالطبيعة هي ثابتة في منظور ارتباطها إلى المبدأ الثابت، وهي متجدّدة في منظور ما يرتبط بها من طبيعة التجدّد، وطبيعة التجدّد في ذاتها هي صورة التغيّر والاستحالة، وهي متكثّرة دائماً وأبداً. يقرّر الشيرازي هذا باعتبار أنَّ هذه الطبيعة كمالٌ أوّل لجسمٍ طبيعي من حيث هو بالفعل موجودٌ ومتجدّدٌ مع ثبات ماهيّته أي عدم حركتها، كما بسطنا من قبل، بحيث يؤدي موقفه هذا إلى جواز تحرّك المقولات بحركة الجوهر الذي يوضع لها، بينا هي محصورة عادة عند الفلاسفة في أربعٍ منها فقط، هي الأين والوَضْع والكمّ والكيف. وبوجهٍ عام فإنَّ المقولة موضوعٌ حقيقيّ للحركة، والجوهر موضوعٌ لها، ولكن بتوسط تلك المقولة ذاتها، وهي جنْسٌ للحركة أيضاً. أمّا الجوهر فإنّه يتغيّر من نوع

مقولةٍ ما إلى أخرى، ومن صنف إلى آخر، على سبيل التدرج فحسب!. ويرى الشيرازي أنَّ قاعدة التغيّر هذه هي إلحاق الرئيس في موضوع نسبة الحركة إلى المقولات، لأنَّ الحركة وموضوعها شيءٌ واحدٌ في الجوهر أو بدلالةٍ أخرى (إنَّ الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع، لأن الحركةَ في مقولة الجوهر هي أنْ ينتزع من المورد في كل آنٍ نوعٌ خاصٌ من الجوهر غير ما يُنتزع في الآن الآخر). وبهذا الموقف الجديد خالف صدر الدين سلفه من الفلاسفة، وتبنى تنظيراً اشتقه لنفسه من خلال جوهرية الحركة، حيث حصرها في خمس مقولاتٍ لا في أربع، وهي: الجوهر والكيف والكمّ والأين والوَضْع. وقد يقود هذا الرأي - أعني وقوع الحركة في مقولة الجوهر - إلى جواز وقوع الحركة في جميع المقولات، رغم أنَّ الفيلسوف لم يكن صريحاً في شمولية هذه الحركة للمقولات جميعاً!. ولكن الأمر - في تصوّر كاتب هذه الصفحات - يؤدي إلى أنَّ الجوهر بدلالته المنطقية والطبيعية وكونه ممّن تُحمل عليه المقولات، يقود إلى سريان الحركة في كلّ مقولةٍ من المقولات العشر، سواء صرّح الحكيم بذلك أمْ بقي الأمر غامضاً دون توضيح. ومهما يكن، فهو يثير في (أسفاره) ما يُشعر بنفي الحركة عن باقي المقولات[1]، مؤكداً في الوقت ذاته أنَّ جوهر الحركة يتضمن التقدّم والتأخّر فحسب، أيّ يتضمن تعاقب التجدّد والتكوّن المستمرين!.

---

[1] أنظر: الشيرازي- المصدر السابق، 186/3 وما بعد.

54- وهنا لا بُدّ لي من وقْفةٍ قصيرة شارحة لنظرية الفيلسوف في (الحركة الجوهرية) التي أضيفتْ إلى مأثوراته الفلسفية، واعتبر من روّادها الأوائل، وكانت هي - بحدّ ذاتها - مؤشراً لبراعته ونفاذ عبقريته الذهنية، وعمق استنباطه، فنحن نعلم - كما أشرنا من قبل - أنَّ الفلاسفة حصروا الحركة بالمقولات الأربع، واعتبروا المفهوم العام للحركة هو خروج الشيء من حال القوّة إلى حال الفعل تدريجاً، دون أنْ يكون هناك فناءٌ حقيقي للحركة بل هي تطوّر الجسم المتحرّك في درجات وجوده. إنَّ هذا التطور يحدث من شيء بالفعل وشيءٍ بالقوّة، مع فرضية أنَّ الأعراض تابعة لجواهرها، في حركاتها وسكناتها، ويتكافآن (أعني الجوهر والعرض) عند بلوغهما الصورة المطلوبة. ثم جاء الشيرازي فجعل الحركة في خواص المادّة الجسمية بالذات، بل جعلها في صميم الطبيعة، أي في صورها النوعية فحركة المادة - في منظور هذا الموقف - مستمرة أبداً، أو بالأحرى إنَّ (الذات) أو ما سُمّي بالجوهر عند الفلاسفة لا يمكن ثبوت عدم الحركة فيه، وعلى العكس هو في تحرّكٍ دائمٍ من الداخل. وقد يقود هذا القول إلى أنَّ النظّام المعتزلي (ت 231هـ) كان يرى أنَّ الله يجدّد الأجسام ويحدثها آناً فآناً. ولكن يجب أنْ نفرّق بين تجدّد الأجسام والحركة الجوهرية، إذْ معنى التجدّد هو خَلْق الأشياء بطريق التوالي، بينما **الحركة الجوهرية** موضوعٌ متشخّصٌ في الخارج لا يستتبعه الوَهْم، بل يقوم على فرضية تجوهر الاجسام ذاتياً، وفي تجوهرها هذا تكمن حركته الجوهرية لا تجدّدها فحسب، باعتبار أنَّ هناك قوّة قائمة في الجسم هي علّة الحركة، وما نلحظه خارجاً عن الجسم

ليس بدليلٍ على قدرته في التحـرّك المـستمر، لأنّ الجـسم فـي تطبيقات قانون القصور الذاتي إذا تحرّك استمر في حركته، كمـا هو واضحٌ الآن في استكشافات الفضاء الخارجي. مضافاً إلى هـذا أنَّ علِّة الحركة هنا يجب أنْ تكون متجدّدة أبداً، لأنَّ الحركة تتطور وتتجدّد دائماً، فإذن هي حركة ذاتية وجوهرية في الطبيعـة، مـع جميع ما يلحق الأجسام الطبيعية من أعراضٍ أو صفات، مع التأكيد أيضاً بأنَّ المقصود بالحركة هو القوّة المتطورة في الطبيعة ذاتهـا، والتي تبدو صورها المختلفة في الأجسام التي نلمس ونبصر!.

ولا مجال هنا لإثارة مشكلة الصلة بين المعلول والعِلّـة، أو إثارة القضية الكلاسيكية بين القديم والحادث، وإخـضاع الأخيـر للأول تبعاً لعنصر الذات وقدمه. أقول: لا حاجة لهذه القضايا بعـد تقريرات الفيلسوف التي يرى فيها أن العالم الطبيعي هو في تطورٍ مستمرٍ وتجدّدٍ دائم، ومن هنا فحدوث العالم هو نتيجة حتمية لهـذه الطبيعة المتجدّدة، ولم يكن في واقعه الفلسفي لأجل حـدوث العلّـة وتجدّد الموجود الأول!.

وإنّني أزعم الآن أنَّ هذه الحركية التي رسمها الـشيرازي لا تنهض على عنصر المتناقضات الداخليـة للجـسم الطبيعـي، لأنَّ منهجيته قائمة على سُلّمٍ من الجدل الصاعد في هذا التطوّر المتجدّد أبداً، أي أنَّ التحرّك الجوهري له غايته نحو الكمال، على أنْ يكون هذا التجدّد متكافئاً مع أغراضه في الاستكمال سواء بـسواء!. بـل تبدو حاجة هذه المنهجية إلى عِلّةٍ فائقةٍ للطبيعة أمراً مقبـولاً فـي مذهبه العام.

يضاف إلى هذا أنَّ هناك تعادلاً يفرضه الفيلسوف بين جوهر جسماني له طبيعته السيّالة المتجدّدة، وأمر ثابت مستمر، بحيث يتمثّل هذا التعادل في الصور الطبيعية التي للأشياء، فإنّها في حقيقتها متجدّدة في الوجود المادي والوضعي والزماني، ولها كونٌ تدريجي غير ثابت الذات، ولكن من جهةٍ أخرى لها ثبات صورها المفارقة وبقائها أزلاً وأبداً، فهي- كما يقول الشيرازي: «باقية ببقاء الله، لا بإبقاء الله!». وقد تبدو عبارة الفيلسوف هنا غامضة الدلالة والمفهوم، ولكنها في صيغتها اللغوية ليست كذلك، فالمقصود من عبارته (ببقاء الله) هو أنَّ الله سببٌ في إبقائها، أو بالأحرى هو الذي أفاض عليها البقاء، ولا يتعلق الأمر من هذه الناحية بوجوديته تعالى، فليس هذا ذاك. أمّا عبارته الثانية (بإبقاء الله) فهي محمولة - في تصورنا - على وجود الله الذي لا اندثار فيه ولا فناء. ولا يجوز في ضوء هذا التنظير، المقارنة إطلاقاً بين ممكناتٍ وجوديةٍ و (الوجود الحق)!.

55- وعلى الرغم من ارتباط (الحركة الجوهرية) فلسفياً بآراء ومبتدعات الشيرازي، فهو يعترف صراحةً بأنَّ هناك منابع سبقته، سواء بالإشارة أو بالإصحار، إلى نافذ هذه النظرية. وأوّل هذه المنابع هو الكتاب الكريم حيث تشير بعض آياته إلى دلالةٍ عميقةٍ مبْهمةٍ عن الحركة الدائمة المستمرة من الداخل كقوله: «وترى الجبال تحسبها جامدة، وهي تمرّ مرَّ السّحاب»، وآيات أخرى يستشعر الفيلسوف منها دلالة الحركة الجوهرية، وليست هي كذلك في تصورنا، بل هناك ما هو أكثر صراحة وتحديداً لم يستعره صدر الدين في اقتباساته!. ومهما يكن فالمنابع الأخرى ترتبط

تأريخياً بأفكار المتقدمين من الفلاسفة كزينـــون وأفلـــوطين وابـــن عربي (بينا يُسقط الحكيم اسم هرقليطس الذي يعتبر رائـــد القـــول بالتجدّد المستمر للأشياء في الفلسفة اليونانية) فكأن الشيرازي أراد الاعتراف بفضل المتقدمين على المتأخرين، رغم أنّنـــا نعتقـــد أنَّ صياغة الفيلسوف للنظرية تحتمل دلالة أعمق من مفهـــوم التجـــدّد فحسب!، فكان جديده هو إثبات الحركة في الجوهر بوسائل لَمْ ينتبه إليها المتقدمون، وبهذا أصبح رائد الوجود وفيلسوفه غير منازع.

56- وأخيراً وليس آخراً، تلك هي أهمّ المواقف الفلسفية الكبرى التي اخترناها لك من بين حنايا وثنايا هذا الفكر العمـــلاق، آملـــين العودة مرة أخرى إليه، كي نستعرض جوانب جديـــدة منـــه فـــي القريب العاجل إن شاء الله.

المراجع والمصادر

● **ابن أبي أصيبعة:**

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، بيروت 1965.

● **ابن سينا:**

- المدخل من كتاب الشفاء، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، القاهرة 1952.
- رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة 1963.
- كتاب النجاة، نشرة محيي الدين صبري الكردي، القاهرة 1938.
- منطق المشرقيين، نشرة محب الدين الخطيب، القاهرة 1910.
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة 1947-1958.
- رسالة في ماهية الصلاة، ليدن 1894، القاهرة بدون تاريخ

● **أبو حيان التوحيدي:**

- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة 1942.

● **د. أبو العلا عفيفي:**

- تصوف ابن سينا، ضمن الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد عام 1952.

• **إخوان الصفا:**

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، نشرة القـــاهرة 1929 ونشرة بيروت بدون تاريخ.

- الرسالة الجامعة، تحقيق د. جميل صليبا، دمشق 1952، ثــم حقّقها ونشرها ثانية د. مصطفى غالب، بيروت 1974.

• **آسين بلاثيوس:**

- ابن عربي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت 1979.

• **بينس:**

- مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1946.

• **التهانوي:**

- كشّاف اصطلاحات الفنون، بيروت 1963.

• **جابر بن حيان:**

- رسائل جابر بن حيان، تحقيق بول كراوس، القاهرة القـــاهرة 1354 هـــ.

• **الجرجاني:**

- كتاب التعريفات، القاهرة 1938.

• **د. جعفر آل ياسين:**

- فيلسوف عالم: دراسة تحليلية وفكر ابن سينا الفلسفي، بيروت 1984.

- المنطق السينوي: عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابـــن سينا، بيروت 1983.

- كتاب تحصيل السعادة للفارابي (تحقيق ودراسة) ط/ ثانية، بيروت 1983.
- الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت 1980.
- **د. جميل صليبا:**
- من أفلاطون إلى ابن سينا، ط/ رابعة، بيروت 1979.
- **د. زكي نجيب محمود:**
- المعقول واللامعقول في الفكر الإسلامي، بيروت بدون تاريخ.
- من زاوية فلسفية، بيروت 1979.
- **شهاب الدين السهروردي:**
- كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية)، تحقيق هنري كوربان، استانبول 1945.
- عوارف المعارف، بيروت 1966.
- **صدر الدين الشيرازي:**
- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، طهران 1380-1383هـ
- كتاب المشاعر، تحقيق وتعليق هنري كوربان، نشرة المعهد الفرنسي، طهران 1964.
- إتصاف الماهية بالوجود، (طبعة زنكراف) طهران 1335هـ
- **عارف تامر:**
- حقيقة إخوان الصفاء، بيروت 1957.
- **د. عبد الرحمن بدوي:**
- أفلاطون في الإسلام (نصوص محقّقة)، بيروت 1980.

- مذاهب الإسلاميين، بيروت 1973.
- **د. عثمان أمين:**
- دراسات فلسفية (مجموعة بحوث بإشرافه) القاهرة 1974.
- **عمر الدسوقي:**
- إخوان الصفاء، القاهرة 1947.
- **الغزالي:**
- المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا وكامل عياد، دمشق 1934
- فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1964.
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت بدون تاريخ.
- **الفارابي:**
- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، بيروت 1959.
- فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي نجار، بيروت 1971.
- السياسة المدنية، تحقيق د. فوزي نجار، بيروت: 1964.
- كتاب تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، ط/ ثانية، بيروت 1983.
- **القشيري- أبو القاسم:**
- الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة 1948.

● **الكندي:**

- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1952.

● **مجمع اللغة العربية:**

- المعجم الوسيط، القاهرة، بدون تاريخ.

● **د. محمد عابد الجابري:**

- نحن والتراث، بيروت 1980.

● **. د. محمد مصطفى حلمي:**

- الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، القاهرة 1960.

● **نيكولسون:**

- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1947.

● **د. يحيى مهدوي:**

- فهرست مصنفات ابن سينا، جامعة طهران 1333.

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 900 **لسنة** 2012

إنّ رائعة الفلسفة في الإسلام تتمّثل في كونها (مواقف) التزمها المفكرون العرب إزاء آراء وفدتْ عليهم، تحمل في طياتها ضروباً شتى من أعمال بُناة هذا الفكر الفلسفي منذ أقدم قديمه حتى مرحلة مسيرته المُضنية التي أوصلته إلى حضارة المسلمين فأناخ برحله لديهم وانتهى به الشوط إلى نقْل من لغته اليونانية الأصيلة إلى لغة جديدة استوعبته بصوره المتعددة، ولكنها بقيت تنظر نحوه نظرة الناقد الفاحص المتدبّر الذي لا يتقبل الشيء على عِلاّته، بل يعمل جاهداً على تحليله وتنظيره وتوحيده واستكشاف معالم مناهجه وغاياته، ونحن في تنظيرنا هذا لا نتنكّر للحقيقة القائلة إنّ الفلاسفة في الإسلام اقتبسوا بعضاً من مناهج الإغريق، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج، ولكنهم في ذات الوقت حدّدوا مواقفهم إزاءها، فأبطلوا جانباً واسترضوا جانباً، وتعصبوا لآخر، وليس في ذلك ضَيْرٌ ولا غبْنٌ، فالفكر الفلسفي أخْذٌ وعطاء في كل مراحله. وإنّ النقد الباطني الذي سجّله الفلاسفة العرب حول المنهج اليوناني يشير إلى سلامة مواقفهم الفكرية تلك، وإنّه ليخيّل إلى أنّ النقد الذي قدّمه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن باجة وابن تيمية، يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً، فنقدهم سواء كان في تبني تلك الآراء أو في دحضها، ينهض أولاً وأخيراً على جانب من الجدّة والابتكار، ويتّخذ العقل سبيلاً لاحباً لأهدافه.





المركز العلمي العراقي
بغداد
البريد الالكتروني
sci.studies@yahoo.com



دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
Email: iraqsms@gmail.com
iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com